മതം ശാസ്ത്രം ദർശനം

(Malayalam)

Matham Sasthram Darsanam
(Articles on Religion, Science, Philosophy & Secularism)

Dr. Paulos Mar Gregorios

Compiled and Published by Joice Thottackad on behalf of Gregory of India Study Centre for the glory of God and for the benefit of humankind.

First Edition: Nov. 2015

Distributed by Sophia Books, Kottayam Mob: 99471 20697

Cover, Type Setting & Printing: Sophia Print House, Kottayam

Price **Rs. 150**/-

സമ്പൂർണ മലയാള രചനകൾ: വാല്യം 4

മതം ശാസ്ത്രം ദർശനം

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

സോഫിയാ ബുക്സ്
കോട്ടയം

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

ലോകപ്രശസ്ത, ദാർശനികനും, ചിന്തകനും, ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനും ഗ്രന്ഥകാരനും. 1922 ഓഗസ്റ്റ് 9-ന് തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽ ജനിച്ചു. പിതാവ്: പൈലി, മാതാവ്: ഏലി. 1937-ൽ മെട്രിക്കുലേഷൻ പരീക്ഷ പാസ്സായി. അതുകഴിഞ്ഞ് പത്രലേഖകൻ (1937-'42), ട്രാൻസ്പോർട്ട് കമ്പനിയിൽ ഗുമസ്തൻ, പി. ആൻഡ് ടി. വകുപ്പിൽ ഗുമസ്തനും പോസ്റ്റ്മാസ്റ്ററും (1942-'47). അക്കാലത്ത് പി. ആൻഡ് ടി. യൂണിയൻ തിരുവിതാംകൂർ - കൊച്ചി അസ്സോസിയേറ്റ് സെക്രട്ടറി. പിന്നീട് എത്യോപ്യയിൽ സർക്കാർ സ്കൂളുകളിൽ അദ്ധ്യാപകൻ (1947-'50). അമേരിക്കൻ സർവ്വകലാശാലകളിൽ പഠിച്ച് ഉന്നതബിരുദങ്ങൾ നേടി (1950-'54). ആലുവാ ഫെലോഷിപ്പ് ഹൗസ് ബർസാർ ആയി പ്രവർത്തിച്ചു (1954-'56). എത്യോപ്യൻ ചക്രവർത്തി ഹെയ്‌ലി സെലാസിയുടെ പേഴ്സണൽ അസിസ്റ്റന്റും ഉപദേശകനും (1956-'59). 1959 ജനുവരിയിൽ ശെമ്മാശനായി. യേൽ സർവ്വകലാശാലയിലും ഓക്സ്ഫഡിലും ഉപരിപഠനം നടത്തി (1959-'61). 1961-ൽ വൈദികനായി. ക്രൈസ്തവസഭകളുടെ അഖില ലോക കൗൺസിലിന്റെ (W.C.C.) അസോസിയേറ്റ് ജനറൽ സെക്രട്ടറിയായി പ്രവർത്തിച്ചു (1962-'67). സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലേക്കു പോയ W.C.C.യുടെ ഡെലിഗേഷന്റെയും (1962), യുനെസ്കോ ഡെലിഗേഷന്റെയും (1967) നേതാവ്. 1967 മുതൽ 1996 വരെ ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരിയുടെ പ്രിൻസിപ്പൽ. 1975-ൽ മെത്രാപ്പോലീത്തായായി. 1976 മുതൽ 1996 വരെ ഡൽഹി ഭദ്രാസന മെത്രാപ്പോലീത്താ. ക്രൈസ്തവസഭകളുടെ ലോകകൗൺസിൽ (W.C.C.) പ്രസിഡന്റുമാരിലൊരാളായി പ്രവർത്തിച്ചു (1983-'91). ലോകസമാധാനത്തിന്റെയും സൗഹൃദത്തിന്റെയും സന്ദേശവുമായി ആഗോളതലത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചു. ഒട്ടധികം അന്താരാഷ്ട്ര സംഘടനകളുടെ നേതൃത്വം വഹിച്ചിരുന്നു. സോവിയറ്റ് ലാൻഡ് നെഹ്റു അവാർഡ്, ഓട്ടോ നുഷ്കെ പ്രൈസ് ഫോർ ദി പീസ് (ജർമ്മനി) തുടങ്ങി ഇരുപതോളം രാജ്യാന്തര അവാർഡുകളും ഒട്ടേറെ ബഹുമതികളും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഗ്രിഗറി ഓഫ് നിസ്സായെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണപഠനത്തിന് 1975-ൽ സെറാമ്പൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് ഡോക്ടറേറ്റ്. കൂടാതെ റഷ്യയിലെ ലെനിൻഗ്രാഡ് തിയോളജിക്കൽ അക്കാഡമി, ഹംഗറിയിലെ ബുഡാപ്പസ്റ്റ് ലൂതറൻ തിയോളജിക്കൽ അക്കാഡമി, ചെക്കോസ്ലോവാക്യയിലെ ജാൻഹസ് ഫാക്കൽറ്റി എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഓണററി ഡോക്ടറേറ്റ്. ജോയ് ഓഫ് ഫ്രീഡം, ഫ്രീഡം ഓഫ് മാൻ, കോസ്മിക്മാൻ, ഹ്യൂമൻ പ്രസൻസ്, എൻലൈറ്റൻമെന്റ് ഈസ്റ്റ് ആന്റ് വെസ്റ്റ്, സയൻസ് ഫോർ സെയിൻ സൊസൈറ്റീസ്, എ ലൈറ്റ് റ്റൂ ബ്രൈറ്റ്, എ ഹ്യൂമൻ ഗോഡ്, ലൗവ്സ് ഫ്രീഡം തുടങ്ങി 31 ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥങ്ങളും 17 മലയാള ഗ്രന്ഥങ്ങളും രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടാത്ത മലയാളം, ഇംഗ്ലീഷ്, ജർമ്മൻ, ഫ്രഞ്ച് എന്നീ ഭാഷകളിലുള്ള പ്രബന്ധങ്ങൾ അനേകമുണ്ട്. 1996 നവംബർ 24-നു കാലംചെയ്തു. ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരി ചാപ്പലിൽ അന്ത്യവിശ്രമംകൊള്ളുന്നു.

ആമുഖം

1970–കളിൽ കേരള ദാർശനിക സമിതിയുടെ ഉപാദ്ധ്യക്ഷനായിരുന്ന കാലത്ത് ആ സമിതിയിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള പ്രബന്ധങ്ങളാണ് ഈ കൃതിയിലേറെയും.

ഇന്ന് 1995–ൽ പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതുകയാണെങ്കിൽ മറ്റു പല പേരുകളുമായിരിക്കും ചർച്ചയ്ക്ക് വിധേയമാവുക. ഫൂക്കോയും ഡെറിഡായും, ലിയോട്ടാർഡുമൊക്കെ അന്ന് അത്ര തന്നെ പ്രാമാണ്യ ത്തിൽ വന്നിട്ടില്ലായിരുന്നു. ഇന്ന് ഫാഷനിലിരിക്കുന്ന“ആധുനികോത്തരം” (Post- modern) അന്ന് അധികംപേരും ചിന്തയ്ക്ക് വിധേയമാക്കിയിട്ടില്ലാ യിരുന്നു.

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത (European Enlightenment) ഭാരതീയ ബുദ്ധി ജീവികളുടെ ഇന്നത്തെ ചിന്താസരണിയിലെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമാണെ ന്നുള്ളതിനെപ്പറ്റി നമ്മുടെ നാട്ടിൽ വളരെ കുറച്ചുപേരേ ഇന്നും ബോധ വാന്മാരായിട്ടുള്ളു. നമ്മുടെ സ്വന്തം പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റി സമഗ്രമായി പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കുവാനും ഭാരതത്തിൽ ചുരുക്കം ബുദ്ധിജീവികൾക്കേ സാധി ച്ചിട്ടുള്ളൂ.

രണ്ടും കുറെ പഠിച്ചെങ്കിലേ സുചിന്തിതമായ ഒരു ഭാരതീയ താദാത്മ്യം കരുപ്പിടിപ്പിയ്ക്കാൻ നമുക്ക് സാദ്ധ്യമാവൂ. അതിലേയ്ക്ക് ഒരു ചൂണ്ടുപല കയായി മാത്രം ഈ ലഘുകൃതിയെ സവിനയം ബഹുജനസ്സമക്ഷം അവ തരിപ്പിക്കുന്നു.

പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

കോട്ടയം
1995 മാർച്ച് 20

(1995–ൽ കറന്റ് ബുക്സ് പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *ദർശനം, മതം, ശാസ്ത്രം* എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിനെഴുതിയ ആമുഖം. ആ ഗ്രന്ഥത്തിലെ അഞ്ചു പ്രബന്ധങ്ങളും ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ചേർത്തിട്ടുള്ളതിനാലും ഈ ആമുഖം ഈ ഗ്രന്ഥ ത്തിലെ പ്രബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചെല്ലാം പ്രസക്തമായതിനാലും ഇവിടെ ചേർത്തിരിക്കുന്നു. – പ്രസാധകർ)

ഉള്ളടക്കം

1. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികൾ 7
2. ഈശ്വരസ്വഭാവം ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിൽ 18

3 ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും 32

4 ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ 44

5 അസ്തിത്വവിശകലനം - ഹൈഡഗറിലും സാർട്രിലും 74

6 പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും 87

7 ചരിത്രം - സാധുതയും സാദ്ധ്യതയും 117

8 നാളത്തെ സമൂഹം 133

9 ഘടനാ വാദം 145

10 ശാസ്ത്രം, മതം, ദർശനം -
ജ്ഞാനാർജ്ജനരീതികളുടെ ഒരു താരതമ്യപഠനം 155

11 കാര്യകാരണതത്വവും യാദൃശ്ചികതയും 163

12 പരിണാമവാദം: പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവദർശനത്തിൽ 173

13 പ്രബുദ്ധതയുടെ പ്രകാശം 184

14 പുതിയ മാനവികത 205

15 നമുക്കാവശ്യം സർവ്വമത സംഗ്രാഹിയായ
ഒരു വിശ്വനാഗരികത 210

16 അഭിഗാമ്യം വിശ്വനാഗരികത തന്നെ 222

17 പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ മാറുന്ന മുഖങ്ങൾ 225

18 പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത: ഒരു വിശദീകരണം 240

19 മാർക്സിസം, മതനിരപേക്ഷത, മതം:
ചില പുതു പരാമർശങ്ങൾ 249

20 ഭാരതവർഷവും യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയവും 263

1

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികൾ

“ദൈവം ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നെനിക്കറിവില്ല; ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും എനിക്കാ കാര്യത്തിൽ വലിയ താല്പര്യവുമില്ല.”

ക്രൈസ്തവ കുടുംബത്തിൽ ജനിച്ചുവളർന്ന ഒരു ചെറുപ്പക്കാരൻ എനിക്കയച്ച കത്തിൽ നിന്നാണീ വാചകം. ആൾ സർവ്വകലാശാലാ ബിരുദധാരിയാണ്; നല്ല ബുദ്ധിതീക്ഷ്ണതയുണ്ട്; സന്മാർഗ്ഗനിരതനാണ്; ആത്മാർത്ഥതയ്ക്കു യാതൊരു കുറവുമില്ലാത്തവനാണ്. ദൈവഭക്തന്മാരാണെന്ന് നടിച്ചുകൊണ്ടു നടക്കുന്ന പല യുവാക്കന്മാരോടുമുള്ളതിൽ കൂടുതൽ ബഹുമാനം എനിക്കീ കാപട്യമില്ലാത്ത ചെറുപ്പക്കാരനോടുണ്ട്.

“കേവലം വികാരങ്ങളുടെ തള്ളലിൽ മതിമറന്ന് എന്തും ചെയ്യുന്ന ഒരു സ്വഭാവം എനിക്കു സാധാരണയാണ്. കാര്യങ്ങളുടെ അകവും പുറവും നോക്കുക എനിക്കു വളരെ പണിയുള്ള ഒന്നാണ്. എങ്കിലും ഞാനഭിമാനിക്കുന്നുണ്ട്, ഞാൻ എന്റെ ദുർബലതകളെ മനസ്സിലാക്കുന്നുണ്ട്, അവയെ ആവുന്നിടത്തോളം ഇല്ലാതാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുമുണ്ട്, എന്ന്. ഒരുപക്ഷേ ഇത് ദുരഭിമാനമായിരിക്കാം. ഏതായാലും ആത്മാർത്ഥതയ്ക്ക് ലോപമില്ലാത്തൊന്നായിരിക്കും ഈ കത്ത്.”

എന്നാണ് കത്തിന്റെ മുഖവുര. ഞാനത് വിശ്വസിക്കുന്നു. ഈ യുവാവ് തന്റെ സ്വന്തം സൗകര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി മാത്രം ദൈവത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുന്ന തരക്കാരനല്ല. കത്തിങ്ങനെ തുടരുന്നു:

“എനിക്കു ചിലപ്പോൾ തോന്നാറുണ്ട് മനുഷ്യൻ ദൈവത്തെ സൃഷ്ടിച്ചുവെന്ന്. പണ്ടുകാലം മുതൽ ഉള്ള മനുഷ്യചരിത്രം പരിശോധിച്ചാൽ, ദൈവങ്ങൾ വെള്ളം തുടങ്ങി, കരടി പുലി തൊട്ട് നക്ഷത്രങ്ങളിൽക്കൂടി ഇന്നത്തെ ഈശ്വരൻ വരെ വളർന്നതായി കാണാം. അങ്ങിനെ മനുഷ്യന്റെ മസ്തിഷ്കത്തിന്റെ വളർച്ചയനുസരിച്ച് ദൈവവും വളർന്നു വന്നു.”

വിചിത്രമായ വാദഗതിയാണിതെന്ന് വിചാരിക്കുന്ന വായനക്കാരുണ്ടാവാം. “അല്ലാ, ഈ വാദഗതിയുടെ ബലഹീനതയൊന്നു കാണിച്ചുതരൂ”, എന്ന് പറയുന്ന വായനക്കാരും ധാരാളമുണ്ടാകാം. തങ്ങളുടെ വിലയേറിയ സമയത്തിൽ ഒരര മണിക്കൂർ ഇക്കാര്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുവാൻ വിനിയോഗിക്കണമേ, എന്ന് ഞാൻ രണ്ടുകൂട്ടരോടും അഭ്യർത്ഥിച്ചുകൊള്ളുന്നു.

ദൈവവിശ്വാസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ സംശയങ്ങൾക്ക് പ്രധാന കാര

ണമായിട്ടുള്ളത്, ചാൾസ് ഡാർവ്വിന്റെ പേരുമായനുബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന പരിണാമവാദത്തിന്റെ ദുർവ്യാഖ്യാനവും, ശാസ്ത്രീയ മനസ്ഥിതിയുടെ ദുരുപയോഗവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് ആദ്യമായി ശാസ്ത്രീയ ഗവേഷണരീതിയെപ്പറ്റിയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജീവോത്ഭവ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റിയും കുറച്ചൊന്ന് പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ദൈവമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ സമാധാനം ഇതിൽ നിന്നും ധ്വനിക്കട്ടെ.

രണ്ടാമത്, "ദൈവമുണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും എനിക്കാ കാര്യത്തിൽ വലിയ താല്പര്യമില്ല" എന്നു പറയുന്നതിന്റെ യുക്തിയുക്തതയേപ്പറ്റിയും ഹ്രസ്വമായൊന്നു ഗവേഷണം ചെയ്യാം.

ശാസ്ത്രീയഗവേഷണരീതിയുടെ പരിമിതികൾ

ഭാരതത്തിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ചെറുപ്പക്കാരിൽ ഞാൻ പലപ്പോഴും കണ്ടിട്ടുള്ള ഒരു ന്യൂനതയുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളിൽ ഇരുപതോ ഇരുപത്തിയഞ്ചോ വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ചിന്താഗതിയാണ് ഇന്നു നമ്മുടെ യുവാക്കന്മാരും യുവതികളും അവലംബിച്ചു കാണുന്നതെന്നുള്ളതാണത്. പാശ്ചാത്യ തത്വശാസ്ത്രം തങ്ങളുടെ അനുഭവത്തെ ആസ്പദമാക്കി കാൽ നൂറ്റാണ്ടു മുമ്പെ യുക്തിയുക്തം നിരാകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്ന വാദമുഖങ്ങളെ ഇന്നും നമ്മുടെ പഠിപ്പുള്ള ചെറുപ്പക്കാർ വീറോടുകൂടി ഉന്നയിക്കുന്നത് കേൾക്കുമ്പോൾ കുറെയൊക്കെ സഹതാപം തോന്നിപ്പോകുന്നു.

പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യകാലത്താണ് പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രജ്ഞരിൽ പ്രമുഖനായ ഒരാൾ പറഞ്ഞത്: "വസ്തുശാസ്ത്രത്തിലെ വലിയ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളെല്ലാം കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നു തോന്നുന്നു. ഭാവിയിലുള്ള പുരോഗതി, മിക്കവാറും കുറെക്കൂടി സൂക്ഷ്മമായ പരിമാണ (Measurement) മാർഗ്ഗങ്ങളെയുണ്ടാക്കുകയെന്നുള്ളത് മാത്രമായിരിക്കും."

ഈ വീര്യംപറച്ചിലിനെപ്പറ്റി ഒരു മുപ്പതു കൊല്ലം കൂടെ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ, സുപ്രസിദ്ധ ആറ്റം ശാസ്ത്രജ്ഞനായ റോബർട്ട് എ. മില്ലിക്കൻ പറയുന്നു; "പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിലെ വസ്തുശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടേതുപോലുള്ള സ്വയാഭിമാനം കൂടാതെ പെരുമാറുവാൻ ഇന്നു നാം പഠിച്ചിരിക്കുന്നു. നമുക്കു മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കാത്ത എത്രയോ കാര്യങ്ങളിന്നുണ്ട്! സകലതും മനസ്സിലാക്കി എഴുതിത്തിട്ടപ്പെടുത്തി വച്ചിരിക്കുകയാണെന്നാണ് അന്നവർ സ്വയം അഭിമാനിച്ചത്. എന്നാൽ ഇന്ന് നമുക്കു പുതിയ ഉത്സാഹത്തോടും സംതൃപ്തിയോടും പ്രത്യാശയോടും കൂടെ പ്രവർത്തിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നത് ഇനിയും ധാരാളം അറിയുവാൻ ബാക്കിയുണ്ടെന്നുള്ളതു കൊണ്ടാണ്. നമ്മുടെ ആയുഷ്ക്കാലങ്ങൾക്കിടയ്ക്കു തന്നെ

ഏതൽക്കാലപര്യന്തമുള്ള സർവ്വ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളുടെയും ആകത്തുകയിൽ കവിയുന്ന പ്രകൃതിബന്ധനിയമങ്ങൾ നമുക്കു കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. തന്നെയുമല്ല, ഈ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളുടെ പ്രവാഹം ശമിക്കുന്ന ലക്ഷണവും കാണുന്നില്ല." പക്ഷേ നമ്മുടെ ചെറുപ്പക്കാരിൽ പലരുടേയും ഭാവം ശാസ്ത്രത്തിന് സർവ്വവുമറിയാമെന്നും, സർവ്വ ശാസ്ത്രവും തനിക്കറിയാമെന്നുമാണെന്നു തോന്നിപ്പോകുന്നു.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിയെന്താണ്? ഉദ്ദേശ്യമെന്താണ്? ശാസ്ത്രമെന്നാലെന്താണ്?

സംഘടിതജ്ഞാനം (Organised knowledge) എന്നാണ് ചിലർ പറയുന്നത്. സംഭവങ്ങളെ അതു പടി വിവരിക്കുകയാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യമെന്നു ചിലർ വാദിക്കാറുണ്ട്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെ വിവരിക്കുന്നത് വെറും വിവരണത്തിനു വേണ്ടി മാത്രമാണോ? വസ്തുക്കളെയും സംഭവങ്ങളെയും ദൃശ്യതകളെയും (Phenomena) ശാസ്ത്രം സൂക്ഷ്മമായി വിവരിക്കുകയും അവയുടെ അന്യോന്യബന്ധത്തെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന നിയമങ്ങളെ വിഭാവനം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നത്, അവയുടെ ഭാവിപ്രവർത്തനത്തെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കി, അവയെ നമുക്കുപയോഗയോഗ്യമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണെന്നുള്ളതാണ് വാസ്തവം. ഇങ്ങനെയുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പരിമിതികളെ മനസ്സിലാക്കാതെ നാം അതിനെ ആരാധിച്ചാൽ ശാസ്ത്രം പറയുന്നതിൽ കവിഞ്ഞ സത്യമൊന്നുമില്ലെന്ന് നാം വാദിച്ചാൽ, അത് അബദ്ധമാണ്. മാത്രമല്ല, അപകടകരവുമാണ്.

ശാസ്ത്രീയ ഗവേഷണരീതിയുടെ മൂന്നു പരിമിതികളെ മാത്രം നമുക്കൊന്നു പരിശോധിക്കാം.

1) ഹേതുകത്വം (causation)

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൂലക്കല്ലാണ് ഹേതുകത്വത്തിലുള്ള വിശ്വാസം. പക്ഷേ ഹേതു എന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണ്? അർത്ഥം? തോക്കിൽ നിന്നും വെടി പൊട്ടുന്നതിന്നു ഹേതുവെന്താണ്? കാഞ്ചി വലിച്ചതാണോ? വെടിമരുന്നു നിറഞ്ഞിരുന്നതുകൊണ്ടാണോ? തോക്കിനുള്ളിൽ അടച്ചുവെയ്ക്കപ്പെട്ടിരുന്ന വായു വിഭാഗമുണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടാണോ? തോക്കുകാരന്റെ മനസ്സിലുണ്ടായ ഒരാഗ്രഹത്തിന്റെ ഫലമാണോ? അതോ പറമ്പിൽ കൂടി ഒരു മുയൽ ഓടിപ്പോയതുകൊണ്ടാണോ? മനുഷ്യൻ മുയലിറച്ചി തിന്നുന്നവനായതുകൊണ്ടാണോ? മനുഷ്യന് കൈയിൽ അഞ്ചു വിരലുള്ളതുകൊണ്ടാണോ? ഈ തോക്കുണ്ടാക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു സൃഷ്ടിശാല (factory) ഒരാളുണ്ടാക്കിയതുകൊണ്ടാണോ? ആ ശാലയിൽ അനേകം ജോലിക്കാർ വേല ചെയ്തതുകൊണ്ടാണോ? ആ വേലക്കാരുടെ മാതാപിതാക്കന്മാർ അവരെ ഭക്ഷണം കൊടുത്തു വളർത്തിയതു

കൊണ്ടാണോ? ഈ മാതാപിതാക്കന്മാരെ മറ്റാരോ ഇതുപോലെ തന്നെ വളർത്തിയതുകൊണ്ടാണോ?

ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഇതെല്ലാം മാത്രമല്ല, ഇതുപോലെ തന്നെയുള്ള മറ്റനേകായിരം കാര്യങ്ങൾ കൂടെ തോക്കിൽ നിന്നും വെടി പൊട്ടിയതിന്റെ കാരണങ്ങളാണ്. ഇവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നോ, അതിന്റെ ഫലം ചെയ്യുന്ന മറ്റൊരു കാരണമോ, ഇല്ലായിരുന്നെങ്കിൽ ആ വെടി പൊട്ടുകയില്ലായിരുന്നു.

ഇങ്ങനെ നാം കൺമുമ്പിൽ കാണുന്ന ഈ ദൃശ്യത (phenomenon) യുടെ ഹേതുവന്വേഷിച്ചു പുറകോട്ടു പോകുമ്പോൾ അനിവാര്യമാംവിധം ഒരു "പ്രഥമ ഹേതു"വിലെത്തുന്നു. അവിടെ എത്തുമ്പോഴേക്കും ശാസ്ത്രം നിലച്ചു. ശാസ്ത്രത്തിന് ഇനി പറയുവാനൊന്നുമില്ല. പ്രഥമ ഹേതു വരെ ശാസ്ത്രത്തിനു പോകാം. അവിടെ ചെല്ലുമ്പോൾ തത്വശാസ്ത്രമോ മതമോ വേണം ഗവേഷണം തുടരണമെങ്കിൽ.

ദൈവമുണ്ടെന്നുള്ളതിന് ഒരു വാദമായിട്ടല്ല, ഇത് ഇവിടെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്നു ചില പരിമിതികളുണ്ടെന്ന് ഓർമ്മിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടി മാത്രമായിരുന്നു. ഇന്ന സംഭവമുണ്ടാൽ ഇന്ന സംഭവം അതിനെ തുടർന്നുണ്ടാകുമെന്ന് ഒരു നിയമമായി ശാസ്ത്രം പറയുമ്പോൾ അത് അപ്രമാദിത്വവും സർവകാലിക സാധുതയുമുള്ള ഒരു നിയമമല്ല. "പ്രകൃതി ഇന്നത്തെ നിലയിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം" എന്നും "അതിന്റെ വ്യവസ്ഥകൾക്ക് ഒരു വ്യത്യാസം മറ്റുള്ളവർ വരുത്തുകയോ സ്വയം വരികയോ ചെയ്യാതിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം" എന്നും മറ്റുമുള്ള നിബന്ധനകൾ (Conditional clauses) നമുക്കതിനോടു ചേർക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. തീ കത്തിച്ചാൽ ചൂടുണ്ടാകുമെന്നുള്ളതു സർവകാലിക സാധുതയുള്ള ഒരു നിയമമാണെന്നു നമുക്കു തോന്നിപ്പോകുമ്പോൾ ഭക്ഷണങ്ങൾ തണുപ്പിച്ചു വെയ്ക്കാനുള്ള ശീതകാരി (Refrigerator) പ്രവർത്തിക്കുന്നതു മണ്ണെണ്ണ കത്തുന്നതുകൊണ്ടോ ആലക്തികാഗ്നി കത്തുന്നതുകൊണ്ടോ ആണെന്നു കൂടെ നാം ഓർക്കണം.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൂലക്കല്ലായ ഹേതുകത്വത്തിൽ ഈ രണ്ടു പരിമിതികളെ നാം കാണുന്നു. ഒന്ന് ഓരോ സംഭവത്തിന്റെയും ദൃശ്യതയുടേയും ഹേതുവന്വേഷിച്ചു നാം പുറകോട്ടു പോകുമ്പോൾ ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന്നന്തരമായ ഒരു പ്രഥമഹേതുവിൽ നാം ചെന്നെത്തുന്നുയെന്നത്. രണ്ടാമത് ഒരു സംഭവം മറ്റൊന്നിന്റെ ഹേതുവാണെന്നു നാം പറയുന്നത് ഒന്നിനെത്തുടർന്നു മറ്റൊന്നുണ്ടായതു കൊണ്ടാണെന്നല്ലാതെ അവ രണ്ടും തമ്മിൽ അഭേദ്യമായ ഒരു ബന്ധമുള്ളതുകൊണ്ടാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിവില്ലെന്നുള്ളത്.

നിരീക്ഷണത്തോത് (Scale of observation)

ഒരു തലമുടിയിഴ വളരെ മിനുസമുള്ള ഒരു വസ്തുവാണ് - പ്രത്യേകിച്ചും ദിവസേന ധാരാളം എണ്ണ തേച്ചു കുളിക്കുന്നവരുടെ മുടിയുടെ ഒരിഴ. എന്നാൽ സൂഷ്മദർശിനിയ്ക്കടിയിൽ വച്ചു നോക്കുമ്പോൾ അതു രണ്ടു വശത്തും പല്ലുള്ള ഒരു അറക്കവാൾ പോലെയാണു കാണപ്പെടുന്നത്. തലമുടിയിഴ വളരെ മിനുസമുള്ള ഒരു വസ്തുവാണെന്നു ശാസ്ത്രത്തിൽ നാം പറഞ്ഞാൽ, അതിന്റെ കൂടെത്തന്നെ, “നമ്മുടെ സ്വാഭാവിക കണ്ണുകൾകൊണ്ടു നോക്കുമ്പോൾ നമ്മുടെ സ്വാഭാവിക സ്പർശനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കനുഭൂതമാകുമ്പോൾ” എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു നിബന്ധനകൾ കൂടെ ചേർക്കേണ്ടി വരുന്നു.

ക്ഷൌരക്കത്തിയുടെയോ ബ്ലേഡിന്റെയോ മൂർച്ചയുള്ള അരികു സൂക്ഷ്മദർശിനിയിൽക്കൂടെ കാണുമ്പോൾ ഒരു വളഞ്ഞ രൂപത്തിലുള്ള വരയായിട്ടാണു കാണുന്നത്. നമ്മുടെ നിരീക്ഷണ തോതിനനുസരിച്ചു വസ്തുക്കളുടെ വിശേഷങ്ങളും വ്യത്യസ്തമായിത്തീരുന്നു.

ഉരുക്കിന്റെ ഒരു കഷണമെടുത്താൽ, നല്ല ഉറപ്പുള്ള ഒരു കട്ടയായി നാം അതിനെ കാണുന്നു. എക്സ്റെ വെച്ചുനോക്കിയാൽ അതു ദ്വാരങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ഒന്നായിട്ടാണു കാണുന്നത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രനിയമങ്ങൾ പറയുന്നതോ, പരസ്പരം സ്പർശിക്കാതെ അതിവേഗത്തിൽ ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കോടാനുകോടി സൂക്ഷ്മ പ്രപഞ്ചങ്ങളെക്കൊണ്ടാണ് ഈ ഉരുക്കിൻ കഷണം രൂപവൽക്കൃതമായിരിക്കുന്നതെന്നത്രെ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ നിരീക്ഷണത്തോതാണ് ശാസ്ത്രീയ നിയമങ്ങളുടെയെല്ലാം അടിത്തട്ടായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മതയുള്ളതും തെറ്റു ഭവിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയില്ലാത്തതുമായതാണു സംഖ്യാശാസ്ത്രം. ഭൂമാത്രശാസ്ത്രത്തിലെ അനിഷേദ്ധ്യ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലൊന്നാണ് രണ്ടു സ്ഥാനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ഏറ്റവും ഹ്രസ്വമായ ദൂരം ഒരു നേർവരയാകുന്നു എന്നത്. ആ തത്വത്തിന്മേലായിരിക്കണം നമ്മുടെ തീവണ്ടിപ്പാതകളും മറ്റും സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ നേർവരയിലൂടെയുള്ള യാത്രയെന്നു പറയുന്നത് ഭൂമിയുമായുള്ള താരതമ്യേന മാത്രമാണു നേരെയായിരിക്കുന്നത്. പ്രാപഞ്ചികമായ ഒരു വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നും നോക്കുമ്പോൾ ഭൂഗോളത്തിന്റെയും സൂര്യമണ്ഡലത്തിന്റെയും ചലനം മൂലം അതു നേർവരയായിരിക്കയില്ല തന്നെ.

കുറെ പൊടിച്ച കരിയും കുമ്മായവും കൂടി ചേർക്കാമെങ്കിൽ ഏതാണ്ടു ചാരനിറത്തിലുള്ള ഒരു മിശ്രദ്രവ്യം കിട്ടും. കുമ്മായമാണു കൂടുതലെങ്കിൽ അതിനു വെളുപ്പു കൂടും, കരിയാണെങ്കിൽ കറുപ്പും. എന്നാൽ

രണ്ടും കൂടി ചേർത്തതിൽ കറുപ്പും വെളുപ്പും പ്രത്യേകം നാം കാണുന്നില്ല. രണ്ടും മാറിയിട്ടു ഒരു പുതിയ നിറമാണു നാം കാണുന്നത്. ഇതു കറുത്തതാണെന്നോ വെളുത്തതാണെന്നോ പറഞ്ഞാൽ നാം സമ്മതിക്കുകയില്ല. നമ്മുടെ നിരീക്ഷണത്തോതിൽ അതു ചാരനിറമാണ്. എന്നാൽ അതിൽക്കൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മകായനായ ഒരു പ്രാണിയുടെ വീക്ഷണതോതിൽ ചാരനിറമുണ്ടോ? ഇല്ല. ചില കറുത്ത ദ്രവ്യങ്ങളും ചില വെളുത്ത ദ്രവ്യങ്ങളും മാത്രം ചാരനിറത്തെ സൃഷ്ടിച്ചത് നമ്മുടെ വീക്ഷണത്തോതാണ്.

നമ്മുടെ ശാസ്ത്രീയജ്ഞാനത്തിന്റെയെല്ലാം പുറകിൽ "ഇന്നപോലുള്ള നിരീക്ഷണത്തോതിൽ നിന്നും അവലോകനം ചെയ്യുമ്പോൾ" എന്നുള്ള (conditional clause) സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുണ്ടെന്നും നമ്മുടെ ജ്ഞാനമെല്ലാം absolute അല്ല, ആപേക്ഷിക (relative) മാണ് എന്നും നാം അനുസ്മരിക്കുന്നതു നമ്മെ വിനീതരാക്കുവാൻ സഹായിക്കും. അനപേക്ഷികമായ ഒരു സ്ഥായിത്വം ശാസ്ത്രത്തിന്നില്ല എന്നുള്ളത് അതിന്റെ പ്രധാന പരിമിതികളിലൊന്നാണ്.

യാദൃച്ഛികത്വം

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ പ്രധാന പരിമിതി, അത് യാദൃച്ഛികത്വത്തെയാണ് ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നതെന്നുള്ളതാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ "പരിപൂർണ്ണമായ അരാജകത്വം" (perfect disorder) ആണുള്ളതെന്നും അതിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്നും ഉള്ള hypothesis ന്മേലാണ് ശാസ്ത്രം നിലനിൽക്കുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞാൽ ശാസ്ത്രകാരന്മാർക്ക് കോപം ഉണ്ടായേക്കാം. പ്രകൃതി നിയമാനുസാരിയാണെന്നും അതുകൊണ്ടാണ് പ്രകൃതി നിയമങ്ങളെ പഠിയ്ക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുന്നതെന്നും ആയിരിക്കും ശാസ്ത്രീയവിദ്യാർത്ഥിയുടെ സമാധാനം.

എന്നാൽ പ്രകൃതി അരാജകത്വത്തിന്റെ കേളീരംഗമാണെന്നും, അതിൽ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ലക്ഷണങ്ങളുണ്ടായി തീരുന്നത് നമ്മുടെ നിരീക്ഷണത്തോതിന്റെ പ്രത്യേകത കൊണ്ടാണെന്നുമുള്ളതാണ് പരമാർത്ഥം.

ഈ അരാജകത്വത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായ യാദൃച്ഛികത്വമുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ടു മാത്രമാണ് statistical ആയിട്ടുള്ള ചില നിയമങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിനും ആ നിയമങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഭാവിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിനും സാധിക്കുന്നതെന്നും ഇയ്യിടെയായി ലെക്കോണ്ട് ഡുനൂയ് (Lecomte Dunouy) എന്ന ജീവശാസ്ത്രജ്ഞൻ തെളിയിച്ചിട്ടുണ്ട് (Human Destiny Signent Edition, p. 30. ff.).

ഒരുദാഹരണം: വാതകങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദത്തെപ്പറ്റി ശാസ്ത്രവിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് ജ്ഞാനമുണ്ട്. എന്താണ് വാതകമെന്ന് പറയുന്നത്? അനുസ്യൂതമായി സ്വച്ഛന്ദം വിഹരിക്കുന്ന കുറെ കണിക (molecule) കളെ കൊണ്ടാണത് ആവിഷ്കൃതമായിട്ടുള്ളത് (a gas is constituted of free molecules in perpetual motion). ഈ കണികകൾ മേലോട്ടും കീഴോട്ടും തെക്കോട്ടും വടക്കോട്ടുമൊക്കെ ഓടിനടന്ന് അന്യോന്യം മർദ്ദിക്കുന്ന കൂട്ടത്തിൽ, ആ വാതകത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പാത്രത്തിന്റെ എല്ലാ വശങ്ങളിലും ചെന്നിടിക്കുന്നതിനെയാണ് വാതകത്തിന്റെ "സമ്മർദ്ദം" (pressure) എന്നു നാം നാമകരണം ചെയ്യുന്നത്. എല്ലാ കണികകളുടെയും യാത്രാശക്തിയുടെ ആകെത്തുകയാണ് ഈ സമ്മർദ്ദത്തിന്റെ ശക്തി.

എന്നാൽ സാധാരണയായി ഈ സമ്മർദ്ദം ഓരോ സെക്കണ്ടിലും ഓരോ ചതുരശ്ര ഇഞ്ചിലും ഏകദേശം സമമായിരിക്കും. കുറെ അധികം കണികകൾ തെക്കോട്ടു പോയിയെന്നോ കുറെ കുറച്ചേ പടിഞ്ഞാറോട്ട് പോയുള്ളു എന്നോ സാധാരണയായി അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. എന്നാൽ തെക്കുവശത്തും വടക്കുവശത്തും ഇടിക്കുന്നത് കൃത്യം സമമാണെന്നും നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. പക്ഷെ രണ്ടു പ്രത്യേക സ്ഥാനങ്ങളിലുള്ള സമ്മർദ്ദങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം അതിസൂക്ഷ്മമാകയാൽ നമ്മുടെ മാത്രോപകരണങ്ങൾ ആ വ്യത്യാസത്തെ കണ്ടുപിടിക്കുന്നില്ലെന്നു മാത്രം.

സാധാരണ barometric pressure ഉള്ളപ്പോൾ 32 ഡിഗ്രി ഫാറൻ ഹൈറ്റ് ഉഷ്ണമുള്ള ഒരു ക്യൂബിക്കു സെന്റിമീറ്റർ സ്ഥലത്ത് ഒരു വാതകത്തിൽ 30,000,000,000,000,000,-000 (3 ലക്ഷം കോടി കോടി) കണികകൾ ഉണ്ട്. ഇവയുടെയെല്ലാം കൂടെ സമ്മർദ്ദശക്തി 2.2 റാത്തലേ വരുന്നുള്ളു. അപ്പോൾ ഓരോ കണികയുടെയും ശക്തി ഭാവനാതീതമാംവിധം സൂക്ഷ്മമാണല്ലോ. ഈ 3 ലക്ഷം കോടികോടിയിൽ 1000 മോ പതിനായിരമോ കൂടിയോ കുറഞ്ഞോ ഇരുന്നാൽത്തന്നെയും നമ്മുടെ മാത്രോപകരണങ്ങൾക്ക് ആ വ്യത്യാസം കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയില്ലെന്നും വ്യക്തമാണ്. ഈ 3 ലക്ഷം കോടികോടിയെന്നുള്ളത് ഒരു "കൊട്ടകണക്കാ"ണ്. എന്നാൽ അവയുടെ തന്നെയും സമ്മർദ്ദശക്തിയുടെ ആകെത്തുക സൂക്ഷ്മമായി അറിയണമെങ്കിൽ, ഓരോ കണികയുടേയും പരസ്പരസമ്മർദ്ദത്തിന്റെ ഫലങ്ങളെ കണക്കു കൂട്ടുവാൻ, ഓരോ ഇക്വേഷനിലും 3 ലക്ഷം കോടികോടി terms ഉള്ള 3 ലക്ഷം കോടികോടി differential eqations ഉണ്ടാക്കി അവയുടെ ആകെത്തുക കാണണം. ഓരോ കണികയുടേയും കണക്കെടുക്കുന്നതിന് ഒരു സെക്കണ്ട് വീതം മതിയായിരുന്നാൽപ്പോലും ഈ കണക്ക് ചെയ്തുതീർക്കുന്നതിൽ 2000 കോടി ആയുഷ്കാലങ്ങൾ വേണമെന്നാണ് കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്.

അതായത് ഇന്ന് ലോകത്തിലുള്ള എല്ലാവർക്കും advanced mathematics അറിയാമായിരുന്നെങ്കിൽ, അവർ ആയുഷ്ക്കാലം മുഴുവൻ ഈ കണക്കു ചെയ്യുവാൻ വേണ്ടി ചെലവഴിക്കുകയാണെങ്കിൽ, ഇതിന്റെ പത്തിലൊന്നേ ചെയ്തുതീർക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളു.

നമുക്ക് ശാസ്ത്രത്തിൽ "കൊട്ടക്കണക്കു"പയോഗിക്കേണ്ടി വരുന്ന തെന്തുകൊണ്ടാണെന്ന് ഇപ്പോൾ മനസ്സിലാകുന്നുണ്ടല്ലോ.

ഈ ഉദാഹരണത്തെത്തന്നെ നമുക്ക് കുറെക്കൂടെ മുമ്പോട്ടു കൊണ്ടു പോകാം. ഓരോ ക്യൂബിക്ക് സെന്റിമീറ്റർ വീതം വ്യാപ്ത (volume) മുള്ള രണ്ട് പാത്രങ്ങളെ ഒരു കുഴൽകൊണ്ട് പരസ്പരം ഘടിപ്പിച്ച് രണ്ടിലും ഒരേ വാതകം നിറയ്ക്കുക. നാം അളന്നു നോക്കുന്നപക്ഷം രണ്ടു പാത്രങ്ങളിലേയും സമ്മർദ്ദശക്തി ഏകദേശം സമമായിരിക്കണം. പക്ഷേ ആ ശക്തിയുടെ പരിമാണം അവ്യത്യസ്തമായി നിലനിൽക്കു ന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കണികകൾ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും പലാ യനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയാകയാൽ ഒരു സമയത്ത് ഒരു വശത്ത് കുറെ കുറവും മറുവശത്ത് കൂടുതലുമായി കാണുവാൻ വിരോധമില്ല. പക്ഷേ ഈ കൂടുതൽകുറവ് അറിയാതിരിക്കുന്നത് കണികകളുടെ സംഖ്യാ ബാഹുല്യം കൊണ്ടത്രെ.

നേരെമറിച്ച് 3 ലക്ഷം കോടി കോടിക്ക് പകരം 3 ലക്ഷമേ ഉണ്ടായിരു ന്നുള്ളുവെങ്കിൽ 1000 കണികകളുടെ വ്യത്യാസം നമ്മുടെ മാത്രോപകര ണങ്ങളെക്കൊണ്ട് കണ്ടുപിടിക്കാമായിരുന്നു. ഒരിടത്ത് 299000, മറുവശത്ത് 301000 ഇങ്ങിനെയാകുമല്ലോ കിടപ്പ്. ഇതു യഥാർത്ഥത്തിൽ 2000/30000, അതായത് 1/15 ന്റെ വ്യത്യാസമാണ് 2.2 റാത്തലിന് പകരം ഒന്നിൽ 33 1/3 ഗ്രാം കുറഞ്ഞും മറ്റതിൽ 33 1/3 ഗ്രാം കൂടിയും ഇരിക്കും. അപ്പോൾ 66 2/3 ഗ്രാമിന്റെ വ്യത്യാസം രണ്ടും തമ്മിലുണ്ടാകും. ഇത്രയും വ്യത്യാ സമുണ്ടെങ്കിൽ രണ്ടും സമമാണെന്ന് പറയുവാൻ സാധിക്കുകയില്ല. അങ്ങ നെയെങ്കിൽ വാതകങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദം എല്ലായ്പ്പോഴും സ്ഥാവരമാണെ ന്നുള്ള ശാസ്ത്ര നിയമം സ്വീകാര്യമല്ലാതായിത്തീരുന്നു.

ഈ ആശയം കുറെക്കൂടി വ്യക്തമാക്കുവാൻ വേണ്ടി ആകെ ഓരോ പാത്രത്തിലും പത്തു കണികകൾ വീതമേയുള്ളുവെന്നുദ്ദേശിക്കുക. അങ്ങിനെയെങ്കിൽ രണ്ടു പാത്രത്തിലും എല്ലാ സമയത്തും കണികക ളുടെ തുക കൃത്യം സമമായിരിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത വളരെ കുറവാണ്. ചിലപ്പോൾ 8-ം ചിലപ്പോൾ 12-ം ആയിരിക്കാം. ഈ തോതിൽ വാതക ത്തിന്റെ സമ്മർദ്ദം സമമാണെന്നു പറയുന്നത് പരമാബദ്ധമാണെന്ന് വ്യക്തം. യാദൃച്ഛികതത്വത്തിന്റെ പരമകാഷ്ഠയിൽ മാത്രമേ അവ രണ്ടും സമമായിരിക്കയുള്ളു.

ഈ യാദൃച്ഛികത്വമാണ് സകല ശാസ്ത്രീയ നിയമങ്ങളുടെയും അധിഷ്ഠാനതത്വമെങ്കിൽ, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കഴിവുകളുടെ സാരമായ ഒരു പരിമിതിയെയാണത് കുറിക്കുന്നത്

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാന ലക്ഷ്യം സാഹചര്യങ്ങളെയും ദൃശ്യതകളേയും മനസ്സിലാക്കുക, ഈ "മനസ്സിലാക്കൽ" ഉപയോഗിച്ച് അവയെ നിയന്ത്രിക്കുക, ഇതു രണ്ടുമാണ്. ഇവയ്ക്കു യഥാക്രമം ശുദ്ധശാസ്ത്രം (pure science) പ്രാവർത്തിക ശാസ്ത്രം (applied science) എന്ന് നാമകരണം ചെയ്യാം.

ശുദ്ധശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാനമാർഗ്ഗം (classification) തരംതിരിക്കൽ എന്നുള്ളതാണ്. മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ എല്ലാറ്റിനേയും പ്രത്യേക വിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കണം. ഓരോന്നിനേയും വ്യക്തിപരമായി മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള കഴിവ് മനുഷ്യനില്ല. നമ്മുടെ ഭാഷ തന്നെ തരംതിരിക്കലിന് വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. മരം എന്നോ മാവ് എന്നോ ഉള്ള വാക്കുകളെ നാം സൃഷ്ടിക്കുമ്പോൾ പല പ്രത്യേക ദൃശ്യതകളെ അവയുടെ സാമാന്യ സ്വഭാവത്തെ ആസ്വദിച്ചുള്ള ഓരോ വിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കുക മാത്രമാണ് നാം ചെയ്യുന്നത്. "മരം" എന്നുള്ള തരത്തിൽപ്പെട്ടതാണു ഒരു വസ്തുവെങ്കിൽ ആ വിഭാഗത്തിലുള്ള വസ്തുക്കൾക്ക് സാധാരണയായിക്കാണാറുള്ള ഗുണങ്ങളൊക്കെ അതിനു കാണുമെന്ന് നമുക്കറിയാം. അതുകൊണ്ട് അതുമായുള്ള നമ്മുടെ പെരുമാറ്റത്തെ അഥവാ ബന്ധത്തെ നമുക്കാവശ്യമായവിധത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു. അതും മറ്റുള്ള വസ്തുക്കളുമായുള്ള ബന്ധത്തെയും നമുക്ക് അറിയുവാനും ആ അറിവിനെ മനസ്സിൽ സംഭരിക്കുവാനും ആ അറിവുപയോഗിച്ച് മരമുൾപ്പെടെയുള്ള നമ്മുടെ സാഹചര്യങ്ങളെ നമ്മുടെ ആവശ്യങ്ങൾക്കു ഉപയോഗിക്കാനും ഈ തരംതിരിക്കൽ കൊണ്ടാണ് നമുക്ക് സാദ്ധ്യമായിത്തീരുന്നത്.

ഭാഷയും ശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ഇക്കാര്യത്തിലുള്ള ബന്ധം നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്നതിനും അടുത്തതാണ്. ആദ്യ ശാസ്ത്രജ്ഞനായ അരിസ്റ്റോട്ടിൽ പ്രധാനമായി ചെയ്തത് എല്ലാ വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും തരംതിരിച്ച് അവയ്ക്ക് പേരു കൊടുത്തു എന്നുള്ളതാണ്. പിന്നീട് ഓരോ തരത്തിലുമുള്ള വസ്തുക്കളുടേയും ജീവികളുടേയും സാമാന്യ ഗുണങ്ങളെ അവധാനപൂർവ്വം പഠിക്കയും ചെയ്തു.

നമുക്ക് ദൃശ്യതകളെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നത് അവയെ ഭരിക്കുന്ന സാമാന്യ നിയമങ്ങളെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. അതാ

യത് പ്രകൃതി നിയമാനുസാരിയാണ് സ്വതന്ത്രയല്ല എന്നുള്ളതാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മൗലികമായ അടിസ്ഥാനം. നിയമമനുസരിക്കുന്നില്ലായെന്ന് നമുക്ക് തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിന് കാരണം നിയമങ്ങളെ മുഴുവനായി നാം മനസ്സിലാക്കിയിട്ടില്ല അല്ലെങ്കിൽ തെറ്റിദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു മാത്രമാണ്. അല്ലാതെ പ്രകൃതി “താന്തോന്നിത്വം” കാണിക്കുന്നു എന്ന് അതിന് അർത്ഥമില്ല.

ഒരുദാഹരണം പറയാം.

ഏതെങ്കിലും ഒരു ധാതുവിന്റെ അണുക്കളുടെ ഘനം ശരാശരി തോതിൽ എല്ലായ്പോഴും സമമായിരിക്കുമെന്നുള്ളത് സുസമ്മതമായ ഒരു ശാസ്ത്രതത്വമായിരുന്നു. എന്നാൽ റേയ്‌ലിപ്രഭുവും (Lord Rayleigh) സർ വില്യം റാംസേയും കൂടി നടത്തിയ കുറെ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി ഈ നിയമത്തിന് ഒരു വ്യത്യാസം കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു. നൈട്രജൻ ഉണ്ടാക്കുന്നതിന് രണ്ടു നല്ല മാർഗ്ഗങ്ങളുണ്ട്. ഒരു വിധത്തിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്ന നൈട്രജൻ അണുക്കൾക്ക് മറ്റെവിധത്തിൽ ഉല്പാദിതമാകുന്ന നൈട്രജൻ അണുക്കളേക്കാൾ ശരാശരി ഘനക്കൂടുതലായിട്ടാണ് കണ്ടത്.

ഇങ്ങിനെ കാണുമ്പോൾ എന്താണ് ചെയ്യേണ്ടത്? ഒന്നുകിൽ ശാസ്ത്രനിയമത്തിൽ എന്തെങ്കിലും തെറ്റുണ്ട്. പക്ഷേ മറ്റെല്ലാ ധാതുക്കളുടെ കാര്യത്തിലും ആ നിയമം പ്രവർത്തിക്കുന്നതായി കാണുകയും ചെയ്യുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ നമുക്കറിഞ്ഞു കൂടാത്ത മറ്റൊരു നിയമം കൂടിയുണ്ട്. ആ നിയമത്തിന്റെ ഫലമാണ് ഈ വ്യത്യാസം.

അവസാനമെന്തായിരുന്നു? ആദ്യത്തെ കണ്ടുപിടിത്തം നൈട്രജന്റെ കൂടെ ആർഗൺ എന്ന ഒരു ധാതു കൂടെ കലർന്നാണ് ലഭിച്ചിരുന്നതെന്നായിരുന്നു, അതുകൊണ്ടായില്ല. പിന്നീടുള്ള ഗവേഷണങ്ങളുടെ ഫലമായി വിവിധ ധാതുക്കളുടെ അണുഘനം സമമായിരിക്കണമെന്ന നിയമം തന്നെ തെറ്റാണെന്ന് കണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടു. ചില ധാതുക്കൾക്ക് electronകളുടെ സംഖ്യയിൽ ഒന്നോ രണ്ടോ വ്യത്യാസമുള്ള വിവിധ (isotopes) രൂപങ്ങളുണ്ടാകാമെന്നും ഈ രൂപങ്ങളുടെ അണുഘനം മാത്രമേ നിരന്തരം സമമായിരിക്കയുള്ളുവെന്നും ആണ് ഇന്നത്തെ സിദ്ധാന്തം.

ഇതാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം. ഓരോ അധിഷ്ഠാനതത്വങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുക; ആ തത്വങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദൃശ്യതകളെ മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുക; അങ്ങിനെ ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കാതെ വരുമ്പോൾ അധിഷ്ഠാനതത്വങ്ങളെ വേണ്ടുംവിധം രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുക; ഈ മാർഗ്ഗത്തിൽ കൂടെയാണ് മനുഷ്യബുദ്ധി പ്രകൃതിയെ കീഴ്പ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടുവരുന്നത്.

എന്നാൽ നമ്മുടെ അനുഭവത്തിലുള്ള അനേകം ദൃശ്യതകളെ ധരിക്കുന്നതിന് നമുക്ക് ഇപ്രകാരമുള്ള നിയമങ്ങളുണ്ടായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലെന്നുള്ളത് സുവിദിതമാണ്. അനന്തമായ മഹാംബോധിയുടെ തീരത്ത് കളിക്കുമ്പോൾ കൗതുകം തോന്നുന്ന ഒരു കക്കയോ കല്ലോ കയ്യിലെടുത്തു പരിശോധിക്കുന്ന ഒരു ചെറു ബാലനെപ്പോലെയാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞൻ എന്നു ന്യൂട്ടൻ പറഞ്ഞതും ഇതുകൊണ്ടായിരിക്കണം.

* * * * * * * * * * *

ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽ നിന്നും ചില കാര്യങ്ങൾ പ്രത്യേകം വ്യക്തമായിക്കാണേണ്ടുന്നത് ആവശ്യമാണ്.

ശാസ്ത്രീയജ്ഞാനം പരിപൂർണ്ണമായ ജ്ഞാനമാണെന്നോ അതിനെല്ലാമറിയാമെന്നോ നടിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രീയ മനസ്ഥിതിയുടെ ലക്ഷണമേയല്ല. അങ്ങിനെ നമ്മുടെ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ചെറുപ്പക്കാർ ചിന്തിക്കുന്നത് സാധാരണയായി അജ്ഞത കൊണ്ടും അലസത കൊണ്ടുമാണ്. അവനവന്റെ അറിവിന്റെ പരിമിതിയെ മനസ്സിലാക്കുക എന്നുള്ളതാണ് കൂടുതൽ അറിയുന്നതിന് എത്രയും അത്യാവശ്യമായിട്ടുള്ള പ്രഥമ വ്യവസ്ഥ. ശാസ്ത്രത്തിൽ ദൈവത്തെക്കാണുന്നില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ദൈവമില്ലാ എന്നു ശഠിക്കുന്നത്, എന്റെ അമ്മയ്ക്ക് എന്നോടുള്ള സ്നേഹത്തെ ശാസ്ത്രത്തിൽക്കാണുന്നില്ല എന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് അമ്മയുടെ സ്നേഹത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതുപോലെയാണ്. ശാസ്ത്രം ഇന്ന് അവകാശപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനം പൂർണ്ണം അല്ല എന്നും ആപേക്ഷികമാണെന്നും നാം വിസ്മരിക്കരുത്. ഇപ്പോൾ നാം അറിയാത്തതോ അസാദ്ധ്യമെന്നു കരുതുന്നതോ ആയ കാര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ പൂർണ്ണമായ അറിവു ലഭിക്കുമ്പോൾ നമുക്കു സ്വീകരിക്കേണ്ടതായി വരാം. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിമിതികളെ മനസ്സിലാക്കുന്ന ആളിന് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിധിക്കപ്പുറമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കാതെ തരമില്ല. അങ്ങനെയുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളും നിരീക്ഷണത്തോതും ശാസ്ത്രത്തിന്റേതിൽ നിന്നു വിഭിന്നമാണ്. അക്കാരണത്താൽ മാത്രം അവ അപ്രായോഗികമാണെന്നോ അസ്വീകാര്യമാണെന്നോ അർത്ഥമില്ല.

(ചർച്ച് വീക്കിലി, 1957 ജൂൺ 16, 23, 30)

2

ഈശ്വരസ്വഭാവം ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിൽ

രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ മുഖവുരയായി പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ. ഒന്നാമതായി ഇരുപതു വർഷത്തോളം വിദേശവാസം ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി സാധാരണ വിഷയങ്ങൾ പോലും മാതൃഭാഷയിൽ പറഞ്ഞു ഫലിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശക്തി ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സാങ്കേതികവും ദാർശനികവുമായ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത അതിലും കുറവാണ്. അതുകൊണ്ട് ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ നിങ്ങൾ എന്നോടു കുറയേറെ സഹതാപവും വീട്ടുവീഴ്ചയും കാണിക്കണമെന്നപേക്ഷ.

രണ്ടാമത്, ഞാനൊരു പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്ത്യാനിയാണ്. ഭാരതത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ ഒരു വലിയ പങ്കും പാശ്ചാത്യ വീക്ഷണമുള്ളവരാണ്. അവർക്കുവേണ്ടി സംസാരിപ്പാൻ എനിക്കു കഴിവില്ല. എന്റെ വീക്ഷണം അവരുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിൽ അവരും എന്നോട് ക്ഷമിക്കണമെന്നപേക്ഷ.

ഈശ്വരദർശനം! പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ വീക്ഷണത്തിലെ അത്യുന്നതമായ ഭാഗധേയ പാരമ്യമാണത്. അതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നും മനുഷ്യന് അഭികാമ്യമായിട്ടില്ല. പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാർ ഭഗവദ്ദർശനത്തിന് Beatific Vision എന്ന് പേർ പറയുന്നു. താപസജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമതാണ്. ക്രിസ്തീയ ധ്യാനസോപാനത്തിന്റെ ഉച്ച കോടിയുമതു തന്നെ. സുപ്രസിദ്ധ പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികനായ തോമസ് അക്വിനാസ്, വേദശാസ്ത്രപരമായ മഹാ പ്രബന്ധങ്ങൾ പലതും രചിച്ചതിന്റെ ശേഷം, തന്റെ ജീവിതാന്ത്യത്തിൽ മരണത്തിന് ഏതാണ്ട് നാലു മാസം മുമ്പ്, എഴുത്തു നിർത്തിവെച്ചതിന്റെ കാരണമെന്തായിരുന്നു? തന്റെ ജീവിതത്തിൽ പലപ്പോഴുമുണ്ടായ ഭഗവദ്ദർശനം, അപൂർവ്വ ദൃഷ്ടമായ ശക്തിയോടെ വീണ്ടും തനിക്കുണ്ടായതിന്റെ ഫലമായി, ഈശ്വരൻ സർവ്വ ലിഖിതങ്ങൾക്കും പദങ്ങൾക്കും അതീതനാണെന്നു താൻ കണ്ടതു തന്നെ.

എന്നാൽ എങ്ങനെയാണീ വീക്ഷണം സാദ്ധ്യമാവുക? ക്രിസ്തീയ പാരമ്പര്യത്തിലെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിലൊന്നാണ്: “ഈശ്വരന്റെ സത്ത, തത്ത്വം (essentia, ousia) മനുഷ്യനോ, മാലാഖയ്ക്കോ ദർശിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല” എന്നുള്ളത്. ഈ പ്രമാണമാണ് 1241 ജനുവരി 13-നു പാരീസിലെ മെത്രാപ്പോലീത്തായായ വില്യം (Guillaume d’ Auvergne)

നിഷേധിച്ചതും അങ്ങനെ പാശ്ചാത്യസഭയിൽ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉഗ്രവിവാദത്തിന് വഴി തെളിയിച്ചിട്ടുള്ളതും. ബോനവെൻതൂരാ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ക്രിസ്തുവിന്റെ ആത്മാവിനു പോലും ദൈവത്തിന്റെ സത്തയെ (ousia) സമഗ്രമായി ഗ്രഹിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നായിരുന്നു. ഈ അഭിപ്രായം പൗരസ്ത്യ ചിന്താഗതിക്ക് സ്വീകാര്യമാണ് - ഏറെക്കുറെ.

പക്ഷേ, ആൽബർറ്റ് ദി ഗ്രേറ്റ് പറയുമായിരുന്നു: ഭഗവദ്ദർശനത്തിൽ ദൈവം അന്യമാധ്യമം കൂടാതെ താൻ തന്നെയാണു മനുഷ്യന് ദൃശ്യനാകുന്നതെന്ന് (Comentary on the sentences. in sent. IV. dist XLIX. a. 5 ed. Borgnet LXXX, p. 970). ഈ ചിന്ത പൗരസ്ത്യ ദാർശനികനായ ദിവന്നാസ്യോസിലും കാണുന്നുണ്ടത്രെ. പക്ഷേ, ഭഗവദ്ദർശനം സാദ്ധ്യമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കാൻവേണ്ടി, ഈശ്വരസത്ത സൃഷ്ടിയിലുള്ള യാതൊരു മനസ്സിനും ഗ്രാഹ്യമല്ല എന്ന മൗലികപ്രമാണത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന പതിവ് പൗരസ്ത്യർക്കില്ല. എന്നാൽ ഈ രണ്ടു തത്ത്വങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പ്രത്യക്ഷമായ വൈരുദ്ധ്യത്തിനെന്താണ് സമാധാനം?

ഈ വിരോധാഭാസത്തിനടിയിൽ കിടക്കുന്ന ചില പ്രശ്നങ്ങളെ മുകളിൽ കൊണ്ടുവന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ ഈശ്വരദർശനത്തെപ്പറ്റി പ്രയോജനപ്രദമായി പ്രതിപാദിക്കാൻ സാധിക്കൂ.

ആരാണീശ്വരൻ?

ആരാണ് മനുഷ്യൻ?

എന്താണീ പ്രപഞ്ചം?

ഇവയാണ് മൗലികപ്രശ്നങ്ങൾ. സ്വന്തം അറിവിൽ നിന്ന് ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു മറുപടി പറയുവാനെനിക്ക് സാദ്ധ്യമല്ല. ഈശ്വരനെ ഞാൻ ദർശിച്ചിട്ടില്ല. ഒരു മനുഷ്യനാണെന്ന് പറയുന്ന ഈ എന്നെത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ എനിക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പ്രപഞ്ചം ഒരു മഹാ രഹസ്യമായിട്ടാണ് ഇന്നും എനിക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

അതുകൊണ്ട് എന്റെ സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങളൊക്കെ തൽക്കാലമൊന്ന് മാറ്റിവെച്ചിട്ട്, ചില പൗരാണിക പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാരുടെ ലിഖിതങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഈ ചോദ്യങ്ങളുടെ മറുപടിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനേ സാധിക്കൂ.

പ്രഗത്ഭമായ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയുടെ പ്രാഥമികാശയങ്ങളിലൊന്ന്, സാധാരണ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വിശ്വാസം ഒരു ക്രിസ്ത്യാനിക്ക് ലഭ്യമാകാവുന്ന ഭാഗധേയത്തിന്റെ പ്രഥമപടി മാത്രമേയാകുന്നുള്ളൂ എന്നും,

അതിന്നുപരിയായ ഒരു ദിവ്യ വിജ്ഞാനം ക്രിസ്തീയമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ പ്രാപ്യമാണെന്നുമുള്ളതായിരുന്നു. യവനദർശന (Greek Philosophy) വും യഹൂദമതത്തിൽ ഉത്ഭവിച്ച ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള ഒരു വിവാഹം ആദിയിലേ നടന്നു. ആ വിവാഹവേദി അലക്സന്ത്ര്യാ നഗരമായിരുന്നുവെന്ന് വേണമെങ്കിൽ പറയാം.

അലക്സന്ത്ര്യായിലെ ക്രിസ്തീയ സർവ്വകലാശാലാധിപനായിരുന്ന ക്ലിമീസ് (ഏകദേശം 180–ാമാണ്ട്) ക്രിസ്തുവിനെ പ്രധാനമായും ഒരു ഗുരുവായിട്ടാണ്, ഒരദ്ധ്യാപകനായിട്ടാണ് കണ്ടത്. സാധാരണ ക്രിസ്ത്യാനിയെ വിശ്വാസമഭ്യസിപ്പിക്കുന്ന ഈ ഗുരു (Pedagogos) പ്രാപ്തിയുള്ളവരെ അടുത്ത പടിയായ ജ്ഞാന (Gnosis) ത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ഈ ജ്ഞാനത്തിൽക്കൂടെയാണ് ഭഗവദ്ദർശനം (beatific vision) സാദ്ധ്യമാകുന്നത്.

ഈ രഹസ്യജ്ഞാനവാദം ക്രമേണ പലവിധ അബദ്ധ ജല്പനങ്ങളിലേക്കും സഭയെ നയിച്ചതുകൊണ്ട് പിന്നീടതിനെ വേദവിപരീതമായി തള്ളി.

സാധാരണവിശ്വാസത്തിന് ഉപരിയായുള്ള യോഗം അഥവാ ഈശ്വര സാക്ഷാത്കാരത്തിനുള്ള ഉപാസനം മറ്റൊരു രൂപമെടുത്തത് ക്രിസ്തീയസന്യാസജീവിതത്തിലാണ്. ഈ സന്യാസജീവിതത്തിനു താത്ത്വികമായ അടിസ്ഥാനം കൊടുത്തത് നാലാം ശതാബ്ദത്തിൽ ആസ്യാരാജ്യത്ത് (ഇന്നത്തെ തുർക്കിയിൽ) ജീവിച്ചിരുന്ന നീസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസായിരുന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മതത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യം ഉണ്മയുടെ ജ്ഞാനം (Gnosis ton onton) ആണ്. ഈ ഉണ്മ (Being) പരമനന്മ (absolute good) ആണ്. മനുഷ്യന്റെ ജീവാത്മാവ് ഈ ഉണ്മയായ നന്മ (ontos agathon) യിൽനിന്നു വേർതിരിഞ്ഞു പോയിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രശ്നം. ജീവാത്മാവിനെ അതിന്റെ ബാന്ധവങ്ങളിൽ നിന്നു വിമോചിപ്പിച്ച് പരമാത്മാവുമായി യോജിപ്പിക്കുകയാണ് ക്രിസ്തീയമതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ആ മോചനവും സംയോജനവും സാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണ് ദിവ്യജ്ഞാനം.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയെയാണ് ഈ ഉപന്യാസം പ്രധാനമായി അവലംബിക്കുന്നത്.

ആരാണ് ദൈവം?

മനുഷ്യന്റെയോ സൃഷ്ടിയിലുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും ജീവിയുടേയോ മനസ്സിന്നതീതമാണ് ദൈവം. മനുഷ്യമനസ്സിലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെയെല്ലാം

ഉത്ഭവം അവന്റെ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ അനുഭൂതിയിൽ നിന്നാണല്ലോ. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയിൽ നിന്നും ഉള്ള എന്തെങ്കിലും വിശേഷണം, വിപരൃയം (Predicate) സ്ഥലകാലാതീതനും അപ്രമേയനുമായ ദൈവത്തെക്കുറിച്ച് ഉപയോഗിക്കാവുന്നതല്ല. ശ്രീശങ്കരന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരൻ സജാതീയ വിജാതീയ സ്വഗതഭേദരഹിതനാണ്. നേതി, നേതി, എന്നല്ലാതെ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് പറയുവാൻ മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ല. ഗ്രീക്ക് ഭാഷയിൽ ഇതിന് apophatic theology എന്ന് പേരു പറയും. Apophasis എന്നു വച്ചാൽ നിഷേധാത്മകമായ തലകുലുക്കലാണ്.

എന്നാൽ അപ്രാപ്യനും അപ്രമേയനുമായ ഈ ഈശ്വരൻ, ചിലപ്പോഴൊക്കെ മനുഷ്യർക്ക് ദൃശ്യമായ രൂപം കൈക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണം: മരുഭൂമിയിൽ മോശയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട എരിയുന്ന മുൾപ്പടർപ്പ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ദൈവപ്രതിഭാസ (Theophany) ങ്ങളിൽ നിന്നാണ് സത്യത്തെക്കുറിച്ചും ദൈവത്തെക്കുറിച്ചും ചിലതൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുന്നത്.

മുൾപ്പടർപ്പിന്റെ മുൻപിൽനിന്നുകൊണ്ട് മോശ മനസ്സിലാക്കിയതെന്താണ്? ഗ്രിഗോറിയോസ് തന്നെ പറയട്ടെ:

“എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ദൈവപ്രതിഭാസത്തിന്റെ പ്രകാശത്തിൽ മഹാനായ മോശ മനസ്സിലാക്കിയത്, മനുഷ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അനുഭൂതമാകുന്നവയോ, മനുഷ്യമനസ്സ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നവയോ ആയ യാതൊന്നിനുംതന്നെ യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വം ഇല്ലെന്നും, യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വമുള്ളത് യാതൊന്നിൽ സർവ്വവും അവലംബിച്ചു നിൽക്കുന്നുവോ ആ സർവ്വോപരിയായ സർവ്വാതിരിക്തനായ, സമസ്ത കാരണഭൂതനായ സത്യത്തിനു മാത്രമാണെന്നുമാണ്. അതിനു പുറമേയെന്ന് പറയാവുന്നതിലെല്ലാംതന്നെ, അതായത് മനുഷ്യമനസ്സിന് അനുഭൂതമാകുന്ന മറ്റെല്ലാറ്റിലുംതന്നെ ഈ അസ്തിത്വമില്ലെന്നും, യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വത്തിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നതുകൊണ്ടുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമേ അവയ്ക്കുള്ളൂ എന്നും തന്നെ. എന്നാൽ വൃദ്ധിയോ ക്ഷയമോ അനുഭവിക്കാത്ത, നന്മയിലേയ്ക്കായാലും തിന്മയിലേക്കായാലും തിരിയാത്ത (തിന്മയ്ക്കതുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല. നന്മ അതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമില്ല) വ്യതിയാനവിധേയമല്ലാത്ത, തന്നിൽത്തന്നെ സമ്പൂർണ്ണതയുള്ള, താൻ മാത്രം അഭികാമ്യനായ, മറ്റെല്ലാം തന്നിൽനിന്നും അസ്തിത്വം പ്രാപിച്ചിട്ടും തന്റെ അസ്തിത്വത്തിന് കുറവു തട്ടാത്തതേതോ അതിന്നു മാത്രമേ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയുള്ളു. ഈ സത്യത്തിന്റെ ഗ്രഹണമാണ് സത്യജ്ഞാനം” (Gregorie de Nysse, La vie de Moise. in Sources chretiennes, Paris, 1955, p. 39).

മറ്റൊരു ഈശ്വരപ്രതിഭാസമാണ് (theophany) തമസ്സിൽകൂടെ

മോശയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷമായത്. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ദുർഗ്രാഹ്യമായ ഗ്രീക്കു ഭാഷ, എന്റെ ബാലിശമായ മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്റെ ശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടു പോകുന്നത് നിങ്ങൾ ക്ഷമിക്കണം.

“എന്നാൽ മോശ തമസ്സിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചുവെന്നും തമസ്സിൽ കൂടെ മോശയ്ക്ക് ദൈവദർശനമുണ്ടായി എന്നും പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം എന്താണ്? ആദ്യത്തെ ദൈവദർശനം പ്രകാശത്തിൽ കൂടെയാണുണ്ടായത്. അതിനു വിരോധമല്ലേ തമസ്സിൽക്കൂടെ ദൈവദർശനമുണ്ടാകുന്നുവെന്നത്? അല്ല; രണ്ടും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമൊന്നുമില്ല. വേദ വചനം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത് ഇതാണ്. ദിവ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ ആരംഭദശയിൽ അത് പ്രകാശമായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്, നമ്മിലുള്ള അശുദ്ധിയും അവിശ്വാസവുമാകുന്ന അന്ധകാരത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുവാൻ വേണ്ടി. എന്നാൽ മനുഷ്യാത്മാവ് (nous) കൂടുതൽ മഹത്തും പൂർണ്ണവുമായ ആത്മശിക്ഷണം മൂലം ദൈവജ്ഞാനത്തിൽ മുന്നോട്ടു ഗമിക്കുമ്പോൾ, അതായത് ദൈവദർശനത്തോട് കൂടുതൽ സമീപിക്കുമ്പോൾ, ദൈവത്തിന്റെ സത്ത നമുക്ക് ദൃശ്യമല്ലെന്നു കൂടുതലായി അതിന് അനുഭവമാകുന്നു. പ്രതിഭാസങ്ങളെ (Phenomena) യെല്ലാം പരിത്യജിച്ചിട്ട്, അതായത് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ അനുഭൂതികളെ മാത്രമല്ല, മനസ്സിന്റെ ഭാവനയിൽ അതു കാണുന്നുവെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവയെപ്പോലും മാറ്റിവച്ചിട്ട്, മനുഷ്യാത്മാവ് കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആന്തരികതയിലേക്ക് പ്രവേശിച്ച്, വിവേചനാശക്തിയുടെ വിവിധ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ, അദൃശ്യനും അജ്ഞേയനുമായവന്റെ സന്നിധാനം വരെ പുരോഗമിച്ച്, അവിടെ അത് ദൈവത്തെ ദർശിക്കുന്നു. അന്വിഷ്ഠനായവന്റെ (He who is Sought) സത്യത്തിലുള്ള ദർശനം ഇതാണ്. അതായത് ആ അന്വിഷ്ഠൻ ദൃശ്യനല്ലെന്ന് ദർശിക്കുന്നത്. കാരണം, അന്വിഷ്ഠൻ സർവ്വജ്ഞാനത്തിനും ഉപരിയാണ്. തന്റെ അജ്ഞേയതയാകുന്ന തമസ്സു മൂലം താൻ സർവ്വത്തിൽനിന്നും തന്നെത്തന്നെ വേർപെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഈ തമസ്സിന്റെ അന്തർഭാഗത്ത് പ്രവേശിച്ചിട്ടുള്ള ഉന്നത ദാർശനികനായ യോഹന്നാൻ പറയുന്നത്, “ആരും ദൈവത്തെ കണ്ടിട്ടില്ല” എന്ന്. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ച് മാത്രമല്ല ഈ പറയുന്നത്. ധാരണാശക്തിയുള്ള സകല സ്വഭാവങ്ങൾക്കും അതീതമാണ് ദൈവത്തിന്റെ തത്ത്വത്തെ അറിയുകയെന്നത്. അതായത് ദൈവം സർവ്വജ്ഞാനത്തിനും മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ ഗ്രഹണത്തിനും അതീതനാണെന്ന്, മോശ നേരിട്ട് മനസ്സിലാക്കിയെന്നർത്ഥം (Ibid, pp. 81- 82).

ഈശ്വരസത്തയെക്കുറിച്ച് യവനദർശനം പഠിപ്പിച്ചതിൽ നിന്ന് വളരെയധികം വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടായിരുന്നു ഇത്. അത് മനുഷ്യ

മനസ്സിന്നജ്ഞേയമെന്ന് മാത്രമല്ല, അവ്യവച്ഛിന്നമായ ആ സത്ത അനിശ്ചിതവും, അപരിമിതവും (aoristos, aperatotos) ആയതുകൊണ്ട് അത് ഒരു 'സൃഷ്ടമനസ്സിലും സംഗ്രാഹ്യമല്ല. മനുഷ്യമനസ്സിന് സംഗ്രാഹ്യങ്ങളായ സകല രൂപങ്ങൾക്കും അതീതനായ ആ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് നമ്മെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ 'ഉള്ള'തിലൊന്നിനുംതന്നെ കഴിവില്ല. സർവ്വരൂപാതീതമായ ഇല്ലായ്മയാണ് ഈശ്വരനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ കൂടുതൽ സഹായിക്കുന്നത്. സാധാരണരീതിയിൽ ഉള്ള അജ്ഞേയവാദ (agnosticism) ത്തെക്കുറിച്ചോ, നാസ്തിക്യവാദ (atheism) ത്തെക്കുറിച്ചോ അല്ല ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത്. ദൈവത്തെ അറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അനുഭവിച്ചറിയുന്നതാണ് യഥാർത്ഥ ദൈവദർശനം. "എവുനോമിയസിന്നെതിരെ" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "സംഗ്രഹിയ്ക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്ന് അറിയുന്നതിൽകൂടെ മാത്രം അറിയപ്പെടുന്ന ദൈവസ്വഭാവം" എന്ന്. ഇത് ഒരു പരമജ്ഞാനിക്കു മാത്രം ലഭ്യമായ ഒരു പഠിതാജ്ഞാനം (അധീതാജ്ഞാനം) (doctaignorantia) ആണ്. ഇതാണ് യഥാർത്ഥ ദൈവജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ഭഗവദ്ദർശനമായി ഗ്രീഗോറിയോസ് വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നത്. എനിയ്ക്കില്ലാത്ത ഒരു ജ്ഞാനമാണിതെന്ന് ഞാനിവിടെ സമ്മതിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

അതുകൊണ്ടാണ് ആരാണീശ്വരൻ എന്ന ചോദ്യത്തിന് മറുപടി പറയാൻ എനിക്ക് സാധിക്കാത്തത്. മറ്റു ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാരുണ്ട്. ദൈവം ക്രിസ്തുവിൽ തന്നെത്തന്നെ പൂർണ്ണമായി വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് ക്രിസ്തുവിൽകൂടെ തങ്ങൾക്ക് ദൈവത്തെ അറിയുവാൻ കഴിയുമെന്നും അഭിമാനിക്കുന്നവർ. അവരോടെനിയ്ക്കസൂയയൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, എനിക്കങ്ങനെ അഭിമാനിപ്പാൻ പ്രയാസമുണ്ടെന്നു മാത്രം.

ഈശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്ന വാദം പോലും വായ്പ വാങ്ങിയാണ് ഞാൻ നിങ്ങളുടെ മുമ്പാകെ വയ്ക്കുന്നത്. ഗ്രീഗോറിയോസിനേയും ദീവന്നാസ്യോസിനേയും പോലുള്ളവർ അങ്ങിനെ പറയുന്നത് അവർക്കുണ്ടായിട്ടുള്ള ദൈവജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുഭവത്തെ ആസ്പദമാക്കിയാണ്; ഞാൻ പറയുന്നത് അവരുടെ എഴുത്തുകളെ ആസ്പദമാക്കിയും. ഈ പഠിതാജ്ഞാനത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുകയെന്നതാണ് ക്രിസ്തീയ ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്ന്. ഈ വിജ്ഞാനമാകുന്ന അജ്ഞാനത്തെ പ്രാപിയ്ക്കുന്നതിന് ധാർമ്മികമായും ആത്മീയമായും ഉള്ള ആത്മശിക്ഷണം കൊണ്ടേ സാദ്ധ്യമാവൂ. ഇത് വെറും ബുദ്ധിപരമായ ഒരു ധാരണ മാത്രമല്ല, ശരീരവും മനസ്സും ആത്മാവും ഒരുമിച്ചനുഭവിക്കേണ്ട ഒരു മഹാപാഠമാണത് – "Aisthesis tes parousias" "സാന്നിദ്ധ്യാനുഭവം" എന്ന് തർജ്ജമ ചെയ്താൽ അർത്ഥം മുഴുവനാകുന്നില്ല.

ദൈവസാന്നിദ്ധ്യത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുക - കണ്ണുകൊണ്ടും ബുദ്ധികൊണ്ടുമല്ലതു കാണുന്നത്. കണ്ണിനും ബുദ്ധിക്കും അനുഭവമാകുന്നത് വെറും കൂരിരുളാണ്. എന്നാൽ ആ കൂരിരുളിനപ്പുറത്ത് ദിവ്യസാന്നിദ്ധ്യമുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് അറിയാമെന്നു മാത്രമല്ല, ആ സാന്നിദ്ധ്യത്തെ മാധ്യമം കൂടാതെ നാം അനുഭവിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ആ കൂരിരുളിന്നിപ്പുറത്തെത്തുന്നതിനുതന്നെ ധാർമ്മികമായും ആത്മീയമായുമുള്ള ഒരു വലിയ പ്രയാണം ആവശ്യമാണ്. കൂരിരുളിൽകൂടെയുള്ള ആ ദർശനം ബോധേന്ദ്രിയജ്ഞാനമല്ലാത്തതിനാൽ അതിനെ കല്പനാശയങ്ങളിൽ കൂടി വിനിമയം ചെയ്യുന്നതിനും സാദ്ധ്യമല്ല.

ആത്മശിക്ഷണത്തിൽകൂടെ വികാര സമ്മർദ്ദങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിച്ച് തൃഷ്ണയിൽനിന്നും മോഹങ്ങളിൽനിന്നും ശുദ്ധീകൃതനായിത്തീർന്ന്, സർവ്വ തിന്മയിൽനിന്നും വേർപെട്ട്, ഇച്ഛാശക്തി ഈശ്വരകാംക്ഷാമാത്രനിരതയായി തീരുമ്പോഴേ ഈ ദർശനമുണ്ടാകയുള്ളൂ. ഈ ദർശനം ശുദ്ധമാണ്, പവിത്രമാണ്, കേവലമാണ് (pure, holy, simple) പ്രകാശമാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ പിന്നെ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് എന്തെങ്കിലും പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാണോ? ക്രിസ്തീയ വീക്ഷണത്തിൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പറയാവുന്നത് ഇത്രമാത്രമേയുള്ളോ? അല്ല, മൂന്നുനാലു വിധത്തിൽ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സാധിക്കും.

ഒന്നാമത്, പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്ത്വങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഈശ്വരൻ സർവ്വസ്വതന്ത്രനാണെന്നുള്ളതാണ്. രണ്ടാമത്, ദൈവം ത്രിത്വമാണെന്നുള്ളത്. മൂന്നാമത്, ദൈവം സ്രഷ്ടാവാണെന്നുള്ളത്. നാലാമത്, മനുഷ്യരൂപം ദൈവപ്രകടനക്ഷമമാണെന്നുള്ളത്.

ഈ നാലു ക്രൈസ്തവ തത്ത്വങ്ങളേയും കുറിച്ച് സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സമയമില്ലല്ലോ. ചില കേന്ദ്രികാശയങ്ങളെ എടുത്തുകാണിക്കുവാൻ മാത്രമേ ഉദ്യമിക്കുന്നുള്ളു.

ദൈവം സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്

"ഈശ്വരൻ എല്ലായ്പോഴും താൻ ആയിരിക്കുന്നതിനെയാണിച്ഛിക്കുന്നത്; ഇച്ഛിക്കുന്നത് ആയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു." ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ഈശ്വരദർശനത്തിലെ പ്രാഥമികപാഠമാണിത്.

തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ അഭിലാഷങ്ങൾ നിയന്ത്രിക്കുന്നില്ല. തന്റെ ഭാവവും സത്തയും ഇച്ഛയും തമ്മിൽ അന്തരമൊന്നുമില്ല. താൻ ഇച്ഛി

ക്കുന്നത് ഉണ്മയായിത്തീരുന്നു. പ്രകാശം ഭവിക്കട്ടെ (Let there be light); പ്രകാശം ഭവിച്ചു - ഇതാണ് സർവ്വസ്വാതന്ത്ര്യം. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം തന്നെ അന്യാത്തമല്ല. താൻ ആരുടേയും കടക്കാരനല്ല, ദാസനുമല്ല, സൃഷ്ടിയുമല്ല.

ഈശ്വരൻ വസ്തുനിഷ്ഠനല്ല. നിശ്ചിതനോ നിശ്ചേയനോ അല്ല. തന്റെ സർവ്വാതീതത്വ (transcendence) ത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനവശമാണിത്. സകല നിർണ്ണയത്തിനുമതീതൻ; അപ്രമേയൻ; സ്ഥലകാലാതീതൻ; പരമാത്മാവ് അതായത് കലർപ്പില്ലാത്ത ശുദ്ധാത്മാവ്. അപ്രാപ്യതയുടെ രഹസ്യശ്രീകോവിലിൽ ശ്രീനിവാസം ചെയ്യുന്നവൻ.

എന്നാൽ ഇങ്ങിനെ അഗമ്യനും അപ്രാപ്യനുമായ ഈശ്വരന് ഈ ലോകവുമായി ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ. സർവ്വാതിരിക്തൻ സർവ്വാന്തര്യാമിയാണെന്നുള്ള വിവക്ഷ ഗ്രിഗോറിയോസ് അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ഒരു പുതിയ ദർശനത്തിൽക്കൂടിയാണ് സർവ്വാതീതന്റെ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വത്തെ ഗ്രിഗോറിയോസ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ഈ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വം (Omnipresence അഥവാ സർവ്വസാന്നിദ്ധ്യം എന്ന് ചിലർ തെറ്റായി വിവക്ഷിക്കുന്നത്) ചിന്താവിധേയമാകുന്നതിനാവശ്യമായ രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ് ത്രിത്വം, സ്രഷ്ടാവ് എന്നീ ആശയങ്ങൾ.

ത്രിത്വം

സൃഷ്ടിയ്ക്കതിരിക്തനായ, സമസ്തകാരണമായ ഈശ്വരനെ പിതാവെന്ന് ക്രിസ്ത്യാനികൾ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. സൃഷ്ടിയിൽ സർവ്വാന്തര്യാമിയായ ഈശ്വരനെ പുത്രനെന്നും, സൃഷ്ടിയിൽ ലക്ഷ്യോന്മുഖനായ ഈശ്വരനെ പരിശുദ്ധാത്മാവെന്നും വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. പിതാവിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സർവ്വാതീതത്വവും പുത്രനും പരിശുദ്ധാത്മാവിനും ഉണ്ട്. പിതാവിന്റെ സർവ്വാതീതത്വം തന്നെയാണ് പുത്രനിൽ കൂടെയും പരിശുദ്ധാത്മാവിൽകൂടെയും സർവ്വാന്തര്യാമിത്വമായിത്തീരുന്നത്. സൃഷ്ടിയിൽ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വമുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് നിശ്ചലമല്ല. പ്രത്യുത ശക്ത്യാത്മകമാണ്, ചലനാത്മകമാണ്, ലക്ഷ്യോന്മുഖനാണ്.

സൃഷ്ടിയിലുള്ള സർവ്വാന്തര്യാമിത്വത്തിന്റെ ഒരു പൂർത്തീകരണമാണ് ക്രിസ്തുവിലുള്ള ഈശ്വരന്റെ മർത്ത്വീകരണം (enanthropesis incarnation). ആമർത്യീകരണം (തിരുഅവതാരമെന്ന് ഇതിനെ സംബോധന ചെയ്യുന്നത് അബദ്ധത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു) മൂലം സൃഷ്ടിയിൽ ഒരു പുതിയ ശക്തി, ലക്ഷ്യോന്മുഖമായ ചലനാത്മകത, ഒരു പുതിയ രൂപത്തിൽ പ്രവേശിച്ചു പ്രവർത്തിക്കുന്നു - അതാണ് പരിശുദ്ധാത്മാവ്. പുത്രനും പരിശുദ്ധാത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തര്യാമിത്വം വഴി ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ

ദൈവീകരണത്തിലേക്ക്, അതായത് ആത്മശുദ്ധതയിലേക്ക്, ക്രിയാത്മ കമായ നന്മയുടെ പൂർത്തീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുക യാണ്.

പക്ഷേ, സൃഷ്ടിയിലുള്ള സർവ്വാന്തർലീനത്വമെന്ന് പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഞാൻ എന്റെ ശരീരത്തിൽ വസിയ്ക്കുന്നതുപോലെ ഈശ്വരൻ പ്രപ ഞ്ചമാകുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തിൽ വസിക്കുന്നു എന്ന് ഗ്രിഗോറിയോസ് വിവ ക്ഷിയ്ക്കുന്നില്ല. പിന്നെയെന്താണ് ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം?

സ്രഷ്ടാവ്

ഈശ്വരേച്ഛയാണ് പ്രാവർത്തികസത്ത (Pragmatic reality) യുടെ അടി സ്ഥാനം. ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിക്കുന്നതേതോ അത് യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീ രുന്നു. ഈശ്വരന്റെ സർഗ്ഗാത്മകസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശമാണിത്. നാം ഇന്നു കാണുന്ന സ്ഥലകാലപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ഈ ഈശ്വരേച്ഛയിലാണാശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. അസ്തിത്വം എന്നു പറയുന്നതു തന്നെ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുവാൻ കഴിവു ള്ളവന്റെ ഇച്ഛാഫലമാണ്.

ഈശ്വരേച്ഛ സ്വതന്ത്രമാണ്. ആവശ്യത്തിൽ നിന്നല്ല ഈശ്വരൻ ഇച്ഛി ക്കുന്നത്. തന്റെ ഇച്ഛ നന്മയുടേയും സ്നേഹത്തിന്റേയും ലീലയാണ് (the play of goodness and love). ആ ഇച്ഛയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം. ആ ഇച്ഛയിന്മേലാണ് അതിന്റെ ഉത്ഭവവും അസ്തിത്വവും അന്ത്യലക്ഷ്യവും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയിൽ, ഈശ്വരേച്ഛയിൽ നിന്നുള്ള ഉത്ഭവവും ഈശ്വരേച്ഛപ്രകാരമുള്ള ലക്ഷ്യ പ്രാപ്തിയും തമ്മിൽ ഒരു അന്തരം കൂടെ ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ അന്തരത്തിനാണ് കാലം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ കാലം സൃഷ്ടി യുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടാണ്.

പ്രപഞ്ചം എന്നു പറയുന്നത് ഈശ്വരേച്ഛയുടെ സ്ഥൂലരൂപമാണ്. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ കാലപ്രപഞ്ചത്തെ ഉത്ഭവിപ്പിച്ചതും, അതി ന്നാവശ്യമായ തത്ത്വങ്ങളും ശക്തിയും നൽകുന്നതും ഈശ്വരേച്ഛയാണ്.

ഈശ്വരന്റെ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വം (immanence) പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ട് എന്ന് പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരേച്ഛ സ്ഥൂലരൂപം കൊണ്ടതാണ് പ്രപഞ്ചമെ ന്നാണർത്ഥം. ഇച്ഛാശക്തിയിൽക്കൂടെയാണ് സൃഷ്ടിയിലുള്ള ഈശ്വരന്റെ അന്തര്യാമിത്വം. പുത്രനിൽക്കൂടെ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിന്റേയും അർത്ഥം അതുതന്നെ. തന്റെ സർവ്വാതീതസത്ത പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്ത ര്യാമിയായിരിക്കുന്നു എന്നല്ല വിവക്ഷ; പ്രത്യുത തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയാണ്

പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സർവ്വത്തിന്റേയും ഉത്ഭവത്തിനും അസ്തിത്വത്തിനും രൂപത്തിനും ശക്തിയ്ക്കും, ലക്ഷ്യോന്മുഖമായ പ്രയാണത്തിനും അടിസ്ഥാനമെന്നർത്ഥം. ഇച്ഛാശക്തിയിൽക്കൂടെയാണ് സത്തയിൽക്കൂടെയല്ല അന്തര്യാമിത്വം.

സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനിടയ്ക്ക് തിന്മയുടെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി ഒരു വാക്ക് പറയേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഉള്ളതിന്റെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം ഈശ്വരേച്ഛയാണെങ്കിൽ, തിന്മ ഉള്ളതാണല്ലോ. അപ്പോൾ അതിന്റേയും അടിസ്ഥാനം ഈശ്വരേച്ഛയായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. ഗ്രിഗോറിയോസ് പറയുന്നത് നേരേ മറിച്ചാണ്. തിന്മ ഈശ്വരേച്ഛ അല്ലെന്ന് നമുക്കറിയാം. ഈ ഈശ്വരേച്ഛയിലാണല്ലോ സർവ്വാസ്തിത്വത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. അങ്ങിനെയെങ്കിൽ തിന്മയ്ക്ക് യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വമില്ലെന്ന് സുവിദിതമാണല്ലോ. തിന്മ സൃഷ്ടിയിലുള്ള സൃഷ്ടിശക്തി നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്വതന്ത്രജീവികളുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്ഭവവും ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാകുന്ന "കാലം" നന്മ തിന്മയുടെ കേളീരംഗമായി, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പോർക്കളമായി ദൈവം നൽകിയിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് കാലത്തിൽ തിന്മയ്ക്ക് പ്രാവർത്തികാസ്തിത്വമുണ്ട്. പക്ഷേ, കാലാതീതതയിൽ തിന്മ ഈശ്വരേച്ഛയല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിന്റെ അസ്തിത്വം നശിച്ചുപോകും. തിന്മയുടെ അസ്തിത്വം പ്രാവർത്തികസത്തയുടെ തോതിൽ മാത്രമേയുള്ളു. പരമാർത്ഥികസത്ത (ultimate reality) യിൽ അത് കാണപ്പെടുകയില്ല.

മർത്ത്യീകരണം

മൃത്യനായ മർത്ത്യനിൽക്കൂടെ ഈശ്വരപ്രതിഭാസമുണ്ടാകുന്നുവെന്നത് ഒരു മഹാത്ഭുതമായി കണക്കാക്കുന്നവരുണ്ട്. ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ യാതൊരു സാമ്യവുമില്ലെന്ന് വാദിക്കുന്ന കാൾ ബാർത്തിനെപ്പോലുള്ള വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരേയും നമുക്കറിയാം. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം മനുഷ്യൻ ഈശ്വരപ്രതിഭാസമാകുവാൻ വേണ്ടിയാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്നും, അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ വളരെ അടുത്ത സാമ്യമുണ്ടെന്നുമാണ്.

ദൈവരൂപ (image of God) ത്തിലാണ് മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ദൈവത്തിന്റെ സർവ്വഗുണവും മനുഷ്യനിൽ കാണപ്പെടേണ്ടതാണ്. ജ്ഞാനം, ശക്തി, സ്നേഹം ഇവ മൂന്നുമാണ് ദൈവമഹത്വത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ. ഇവ മൂന്നും മനുഷ്യന് പ്രാപ്യങ്ങളായി ഈശ്വരൻ നൽകിയിട്ടുള്ളവയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരനുള്ള സർവ്വഗുണവും മനുഷ്യനിലുമുണ്ടാകേണ്ടതാണ്.

ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസമിതാണ്. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വവും ഗുണവും (being and goodness) തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റേതോ പരായത്തമാണ്. ദത്ത മാണ്. ദൈവരൂപം അഥവാ (image of God) എന്നു പറയുന്നതുതന്നെ സർവ്വഗുണസമ്പന്നത എന്നു പറയുന്നതിന്റെ ചുരുക്കിയെഴുത്താണ്. പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണ്, മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിയാണ്. അതാണ് പ്രധാന വ്യത്യാസം. ഈശ്വരൻ പരിവർത്തനവിധേയനല്ല. മനുഷ്യൻ പരി വർത്തനവിധേയനാണ്. കാലജീവിയാണ്.

അങ്ങിനെയെങ്കിൽ സർവ്വഗുണസമ്പന്നനായ മനുഷ്യനിൽ നമുക്കു ദൈവത്തെ കാണാൻ സാധിക്കണം. ദൈവത്തെ അറിയാനും കഴിയണം. പൂർണ്ണമായില്ലെന്നേയുള്ളു. ആ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഒരു ദൈവപ്രതിഭാസ മാണ്. പക്ഷേ, അതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി ആ മനുഷ്യന്റെ ജീവിത പവിത്രത മൂലം അയാൾ തന്നെ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുന്നു. എവിടെ? തന്റെ ആത്മമുകുരത്തിൽ. അതായത് ജീവിതശുദ്ധിയും ആത്മനന്മയും പ്രാപിച്ച മനുഷ്യൻ പ്രാർത്ഥനയിൽ അഥവാ ധ്യാനത്തിൽ നിരതനാകു മ്പോൾ തന്റെ മനോദർപ്പണത്തിൽ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ ഇങ്ങനെ മനോദർപ്പണത്തിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യാത്മാവ് കൂടുതൽ ദൈവസാരൂപ്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ ഈശ്വരസാരൂപ്യവും, ഈശ്വരപ്രതിച്ഛായയും, ഈശ്വരപ്രതിബിം ബനവും തന്റെ ജീവിതത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായി സാധിച്ചത് ക്രിസ്തു വിനു മാത്രമായിരുന്നു. മർത്യീകൃതദൈവമാകുന്ന ആ മർത്യനിൽ, ഒരു മർത്യനെന്ന നിലയിൽ പ്രകടിപ്പിക്കാവുന്ന സകല ദൈവിക ഗുണങ്ങളും ജ്ഞാനവും, സ്നേഹവും ശക്തിയും പ്രത്യക്ഷീകൃതമായി. അങ്ങനെ ഈശ്വരസാരൂപ്യത്തെ മർത്യീകൃതതോതിൽ നാം ക്രിസ്തുവിൽ കാണുന്നു. ആ സാരൂപ്യം ക്രിസ്ത്യാനികളിലും കാണണമെന്നാണ് പ്രമാണം.

പക്ഷേ, ക്രിസ്തുവിൽ ദൈവത്തിന്റെ പൂർണ്ണത മനുഷ്യനു വെളിപ്പെ ട്ടുവെന്ന് വാദിക്കുന്നതിൽ വലിയ അർത്ഥമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. കാരണം, ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരത്തിനു ശേഷവും ഈശ്വരൻ അഗമ്യനാണ്; അപ്രമേയനാണ്; അഗ്രാഹ്യനാണ്. ക്രിസ്തുവിൽ നമുക്കു വെളിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഈശ്വരന്റെ മാനുഷികരൂപം മാത്രമാണ്. താബോർ മലമുകളിൽ വച്ച് സർവ്വപ്രകാശിതനായി കാണപ്പെട്ട ക്രിസ്തു ഈശ്വ രന്റെ മാനുഷിക പ്രതിഭാസത്തിന്റെ പരമകോടി മാത്രമാണ്.

മാനുഷികരൂപം ദൈവപ്രകടനക്ഷമമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ദൈവപ്രതി ഭാസം മാത്രമേ ഇതുവരെ നാം കണ്ടിട്ടുള്ളു. മോശ മുൾപ്പടർപ്പിലും തമോ

മേഘത്തിലും ദർശിച്ച ആ ഈശ്വരപ്രതിഭാസം തന്നെയാണ് താബോർ മലയിൽ വച്ച് ശിഷ്യന്മാർക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതും. എന്നാൽ സീനായും താബോറും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം ഇതാണ്. സർവ്വ വസ്തുക്കളും സർവ്വ സൃഷ്ടിയും ദൈവപ്രകടനക്ഷമങ്ങളാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യരൂപമാകട്ടെ ദൈവപ്രകടനത്തിനുവേണ്ടി പ്രത്യേകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതായതുകൊണ്ടും, മനുഷ്യരൂപത്തിൽക്കൂടെയുള്ള ദൈവപ്രകടനത്തിന് പരമാവധി പര്യാപ്തമാണ്. അതാണ് ക്രിസ്തുവിൽ നാം കണ്ടിട്ടുള്ളത്. സൃഷ്ടിയിൽ ദൃഷ്ടമാകാവുന്ന ഈശ്വരപ്രതിബിംബനത്തിന്റെ പരമകോടി ക്രിസ്തുവിൽ പ്രത്യക്ഷമായിയെന്നർത്ഥം.

വളരെ ലളിതമായ രീതിയിൽ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചുള്ള പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിലേക്ക് ഒരാമുഖമെന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണ് ഈ പ്രബന്ധം നിങ്ങളുടെ മുമ്പാകെ അവതരിപ്പിക്കാൻ ഞാൻ മുതിർന്നിട്ടുള്ളത്. വിശദീകരണം പല കാര്യങ്ങളിലും ആവശ്യമാണെന്ന് എനിക്കറിയാം.

ഉപസംഹാരമായി ഒരു ചോദ്യം മാത്രം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ഞാൻ അവസാനിപ്പിക്കാം. വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിലെ ഈശ്വരദർശനവും പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനവും തമ്മിൽ ഗണ്യമായ അന്തരമുണ്ടോ?

അന്തരത്തെക്കാൾ കൂടുതലുള്ളത് ആനുരൂപ്യമാണെന്നാണ് തോന്നുന്നത്. പ്രധാനമായ അന്തരമുള്ളത് സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റിയുള്ള ദർശനത്തിലാണ്. രാമാനുജ വിഭാവനയിൽ, ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിയിൽ, ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ എന്നതുപോലയാണ് വസിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചം ആധേയമാണ്. ഈശ്വരൻ ആധാരവും, പ്രപഞ്ചം നിയമ്യമാണ്, ഈശ്വരൻ നിയാമകൻ. ജീവാത്മാവ് ശേഷൻ അല്ലെങ്കിൽ നാഥനാണ്. ഈ നിലപാട് പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിലും സ്വീകാര്യമാണ്. രാമാനുജൻ പറയുന്നു ഈശ്വരൻ സർവ്വഗുണസമ്പന്നനും, സർവ്വഭൂതസമുദ്ധാരകനുമാണെന്ന്; ഈശ്വരൻ മനുഷ്യരൂപത്തിൽ ഭൂമിയിലേക്കിറങ്ങുന്നത് മനുഷ്യസ്നേഹം കൊണ്ടും മനുഷ്യോദ്ധാരണത്തിനു വേണ്ടിയും ആണെന്ന്. ഇതും ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിൽ സ്വീകാര്യം തന്നെ.

ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിന്റെ ഒരു പ്രാകാരമാണെന്ന് രാമാനുജൻ വാദിക്കുന്നു. രണ്ടും തമ്മിൽ ഐക്യവും അന്തരവുമുണ്ട്. ജീവാത്മാവിന് വ്യക്തിത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. അവിദ്യയിൽനിന്ന് വിമുക്തനായി ഈശ്വരരൂപത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണവും വളർച്ചയുമാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. ജീവാത്മാവിന്റെ തത്ത്വവും ഹിതവും പുരുഷാർത്ഥവും ദൈവദത്തമാണ്. ഭഗവദ് ദർശനമാണ് രാമാനുജവിഭാവനത്തിലും ജീവാത്മാവിന്റെ പരമലക്ഷ്യം. ഇത് പ്രപത്തി അഥവാ മനുഷ്യഹിതം ദൈവഹിതത്തിനു സ്വയം കീഴ്പ്പെടുന്നതുമൂലവും ഈശ്വരന്റെ കൃപാദാനം കൊണ്ടും മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ.

കൈങ്കര്യം അഥവാ ഈശ്വരസേവനമാണ് മനുഷ്യന്റെ ജീവിതോദ്ദേശ്യം. പരിപൂർണ്ണമായ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം ഐഹികജീവിതത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല. മരണത്തിന്നപ്പുറത്തുള്ള വിദേഹമുക്തിയല്ലാതെ, ജീവന്മുക്തി മനുഷ്യന് സാദ്ധ്യമല്ല.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വിഭാവനവും രാമാനുജന്റേതും തമ്മിൽ അനല്പമായ സാമ്യമുണ്ട്. വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് രാമാനുജദർശനത്തിന്റെ സമാഹാരം പി. എൻ. ശ്രീനിവാസാചാരിയുടെ Ramanuja's idea of the Finiteself (pp. 98-99) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നുദ്ധരിച്ച് അതേക്കുറിച്ച് രണ്ടുവാക്കു പറയുന്നതായിരിക്കും നല്ലത്.

"മുക്തിയെന്നു പറയുന്നത് ശാരീരികത്വ (embodiment) ത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമല്ല; പ്രത്യുത, ശാരീരികത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്; പരമാത്മാവിലുള്ള സ്വഗേഹത്തിലേക്കു പ്രാകാരം അഥവാ മുക്തജീവാത്മാവ്, പുനഃപ്രവേശനം ചെയ്യുന്നതാണ്. മുക്തി അഥവാ സ്വാതന്ത്ര്യം വസ്തുവാദത്തിന്റേയും മനോവാദത്തിന്റെയും വ്യാപ്തിയ്ക്കതീതമാണ് (beyond the range of materialism and mentalism). അനന്തതയുടെ സഹജാവബോധവും പ്രാപനവും (the intuition of the infinite and its attainment) അതിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. സാന്തത (finite) യ്ക്ക് അനന്തതയിൽ വേരുണ്ട്. മുക്തിയിൽ സാന്തതയുടേയും അസാന്തതയുടേയും സാരം (content) പരസ്പരം സംയോജിക്കുന്നു. എങ്കിലും രണ്ടിന്റേയും അസ്തിത്വം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. മുക്തജീവാത്മാവ് ഈശ്വരനെ മുഖാമുഖമായി ദർശിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ യുക്തിമനോഭാവം (logical outlook) ഒരു ആത്മീയമായ ഉൾക്കാഴ്ച (Spiritual insight) ആയി മാറുന്നു. ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ അവിദ്യയിൽ നിന്ന് വിമുക്തമാകുന്ന ജീവാത്മാവ് സർവ്വജ്ഞാന (omniscience) ത്തിലേയ്ക്കു വികസിക്കുന്നു. അനന്തതയുടെ ഒരു അനുഭൂതി (a sense of the infinite) അതിന്നുണ്ടായിട്ട്, സർവ്വസ്വത്തിന്റെ നേത്രങ്ങൾ കൊണ്ട് (With the eye of the all-self) സർവ്വത്തേയും ദർശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മീകൃതമാകുന്ന ജീവാത്മാവ് അതിന്റെ അഹത്വത്തിൽ നിന്നും വ്യപച്ഛിന്നതയിൽ നിന്നും വിവസ്ത്രിതമാകുന്നു. കാമാധിഷ്ഠിതങ്ങളായ കർമ്മ ബന്ധനങ്ങളെ അഴിച്ചെറിയുന്നു. ആത്മികസേവനവും അന്യരോടുള്ള ഐക്യഭാവവും മൂലം സ്വയം നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യുന്നു. സാന്തമായത് അപ്പോഴുമുണ്ട്. പക്ഷേ, സാന്തതയുടെയും വ്യക്തിത്വത്തിന്റെയും ശൃംഖലകൾ നിഷ്കാസിതങ്ങളാകുന്നു" ("When the self is Brahmanized, it is stripped of its selfhood and sense of separateness, shakes of the shackles of Karma based on Kama and effaces itself in spiritual service and solidarity. The finite remains, but the fetters of finitude and individualism are removed." - Ramanuja's idea of the finite self, pp. 98-99).

ഇതിന്റെ ഒരു വലിയ ഭാഗം ഗ്രിഗോറിയോസിനു സ്വീകാര്യമാണ്. രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ സ്വീകാര്യങ്ങളല്ലാതായുണ്ട്. മുക്തി ശാരീരികത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് ഒരു പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്ത്യാനിക്ക് സമ്മതിക്കാനാവില്ല. ഈ സ്ഥൂലശരീരം നാം നിഷ്ക്കാസനം ചെയ്തേ തീരൂ. ജീവന്മുക്തനും മൃത്യുന്മുക്തനല്ല. എല്ലാവരും മരണത്തിൽ കൂടെയാണ് മുമ്പോട്ടുപോകേണ്ടത്. പക്ഷേ, ശാരീരികത്വത്തിലുള്ള ജീവിതം നാം ഇവിടെ അഭ്യസിക്കുന്നത്, മരണാനന്തരം പുനരുത്ഥാനത്തിൽ പുതിയ രീതിയിലുള്ള ഒരു ശരീരം നമുക്ക് നൽകപ്പെടുന്നതിനുള്ള നാന്ദിയായിട്ടാകുന്നു.

ഈ മുക്തിയ്ക്ക് മുൻപായി ഇവിടെവെച്ച് നാം ജീവിക്കുന്ന ഈ ഐഹികജീവിതം വെറുമൊരു ബാന്ധവമായിക്കരുതുവാൻ ഞങ്ങൾക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യൻ ഐഹികജീവിതത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന നന്മയൊന്നും നഷ്ടപ്പെട്ടു പോകുന്നില്ല. പാരത്രികജീവിതത്തിന്റെ അസംസ്കൃതവസ്തുക്കൾ (raw materials) ഐഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്.

3

ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന പദത്തിന്, വിവക്ഷ പല വിധത്തിലാകാം. സ്വയ നിയാമനസാദ്ധ്യത എന്നാണെന്നു തോന്നുന്നു ധാത്വർത്ഥം. പരാധീന തയിൽനിന്നുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് സാധാരണ ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. പുരാതന റോമാസാമ്രാജ്യത്തെപ്പോലുള്ള ഒരു അടിമത്വവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അടിമ അസ്വതന്ത്രനും, അടിമയുടെ ഉടമ സ്ഥൻ സ്വതന്ത്രനുമാണ്.

എന്നാൽ ഭാരതചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യപദത്തിന് മോക്ഷം, മുക്തി എന്നൊക്കെ പര്യായമാകാം. മോക്ഷത്തിലും മുക്തിയിലും കൂടി പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നുതന്നെയാണല്ലോ. നമ്മുടെ നാട്ടിലെ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ കൈവല്യം എന്ന പദവും മുക്തിയുടെ പര്യായമാണ്. സംസാരാന്ധകാരത്തിൽ കുടു ങ്ങിക്കിടന്ന് ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം സാധിക്കാതെ മായാബദ്ധതയിൽ കിടക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് തന്റെ ബന്ധനങ്ങളെ കുടഞ്ഞെറിഞ്ഞ് പരമാ ത്മാവുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനാണല്ലോ കൈവല്യം അഥവാ മുക്തി എന്നു നാം പേർ പറയുന്നത്.

എന്നാൽ മൂന്നാമതൊരു വ്യവസ്ഥിതിയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തയെ ദാർശനികസമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഈ എളിയ പ്രബ ന്ധത്തിന്റെ പരിമിതലക്ഷ്യം.

ക്രിസ്താബ്ദം നാലാം ശതകത്തിലെ ഒരു പൗരസ്ത്യ ദാർശനികന്റെ ചിന്തയെയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമായും അടിസ്ഥാനമായെടുക്കുന്നത്. പ്രഗ ത്ഭവും പ്രൗഢവുമായ ഈ ചിന്താസൗധത്തിന്റെ ഒരു ഛായാചിത്രം നിങ്ങളെ കാണിക്കുന്നതിനു മാത്രമേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളു.

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായിട്ടു ള്ളതു മനുഷ്യൻ ഈശ്വരസാരൂപ്യത്തിൽ സൃഷ്ടിതനാണ് എന്ന മൗലി കതത്വമാണ്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കു ന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണോ അതോ വെറും അടിമയാണോ? മനു ഷ്യൻ അടിമയാണെങ്കിൽ ഈശ്വരനും അടിമ തന്നെ; അല്ലെങ്കിൽ അവർ

തമ്മിൽ സാരൂപ്യം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെങ്കിൽ മനുഷ്യനും സ്വതന്ത്രനായിരിക്കണം. ഈ തത്വം വേണ്ടത്ര മനസ്സിലാകാത്തതുകൊണ്ടായിരിക്കണം പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവ ചിന്തയിൽ ഈശ്വരന്റെ പരമാധികാരവും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം ആരോപിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ചിന്തയുടെ ആരംഭവും അടിസ്ഥാനവും ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യമാണെങ്കിൽ രണ്ടേ രണ്ടു സാധ്യതകൾ മാത്രമേയുള്ളു. ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരൻ മനുഷ്യനെപ്പോലെ മരണാധീനനും അധർമ്മബദ്ധനുമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനെപ്പോലെ അമർത്യനും അധർമ്മം തീണ്ടാത്തവനും ആയിത്തീരണം.

ഏതായിരുന്നാലും ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യം പ്രാഥമിക തത്വമായി നാം സ്വീകരിക്കുന്നെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുകയാണ്. ഈശ്വരനെ പരാധീനനാക്കുകയാണ്.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം

പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണതിനർത്ഥം? ഗ്രീഗോറിയോസ് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തതയുടെ (transcendance) മാത്രം അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല, അതിരിക്തതയുടേയും അന്തര്യാമിത്വത്തിന്റേയും ഒരുമിച്ചുള്ള അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തിനു മുമ്പുള്ള യവനചിന്തകന്മാരിൽ സ്റ്റോയിക്കുകൾ (Stoics) ഈശ്വരനെ പൂർണ്ണമായും പ്രപഞ്ചാന്തര്യാമിയായി മാത്രവും നേരെമറിച്ച് അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെപ്പോലുള്ളവർ പൂർണ്ണമായും പ്രപഞ്ചാതിരിക്തനായും വിവക്ഷിച്ചിരുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ 'കേവലക്രിയ' (Pure Act) അഥവാ അചലിത ചലയിതാവ് (unmoved mover) പ്രപഞ്ചവുമായി യാതൊരു വേഴ്ചയുമില്ലാതെ അതിരിക്തതയുടെ പൂർണ്ണ കൈവല്യത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഗ്രീഗോറിയോസിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്റ്റോയിക്കുകളുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റേയും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ചിന്താഗതികളെ അനുരഞ്ജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ഈശ്വരവിഭാവനത്തിനാണ് അദ്ദേഹം ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനാണ്. അതേസമയം അന്തര്യാമിയുമാണ്. എന്നാൽ തന്റെ അതിരിക്തതയിലും അന്തര്യാമിത്വത്തിലും ഒരുപോലെ താൻ സ്വതന്ത്രനായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതിരിക്തതയിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നമുക്ക് ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തർലീനനായിക്കൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യം പാലിക്കുവാൻ ഈശ്വരനുപോലും സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണെന്ന് നമുക്കു

സംശയം തോന്നാം. ഒന്നാമത് ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെ എന്നു നോക്കാം.

സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്താഗതിയിൽ ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചാന്തർലീന നാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഈശ്വ രനു സാദ്ധ്യമേ അല്ല. ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത് ഈശ്വരൻ പൂർണ്ണ മായും അതിരിക്തനാണെന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് പൂർണ്ണമായും നിഷ്പ്ര പഞ്ചതയിൽ തന്റെ അസ്തിത്വം പാലിക്കുന്നവനാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം എവിടെനിന്നുണ്ടായി? എവിടെ എന്തിലാണത് ഇന്നു നിലകൊള്ളുന്നത്? വസ്തുപ്രപഞ്ചം ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരനിലാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരനു പുറത്താണ്. ഈശ്വരനിലാക ണമെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ തന്നെ വസ്തുമയനായിരിക്കണം. വസ്തുമയമാ യത് വസ്തുവിലല്ലാതെ നിലകൊള്ളുവാൻ സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെ? ഈശ്വരനു പുറത്താണെങ്കിൽ അത് ഈശ്വരനിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമാ യിരിക്കും. അങ്ങനെയെങ്കിൽ, പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനെപ്പോലെ അനാ ദ്യന്തമാണ്.

ഈ പ്രശ്നത്തിനു ഗ്രീഗോറിയോസ് മറുപടി നൽകുന്നത് വസ്തുവി നുതന്നെ ഒരു പുതിയ നിർവ്വചനം നൽകിയാണ്. ആ നിർവ്വചനം തന്റെ സമകാലീനന്മാർക്ക് എത്രമാത്രം മനസ്സിലായി എന്നു നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇക്കാലത്തുള്ളവർക്ക് അത് മനസ്സിലാക്കുവാൻ കുറേക്കൂടി എളുപ്പമാണ്. വസ്തുവെന്നു പറയുന്നത് ശക്തിയുടെ ഒരു ഭാവം മാത്രമാണ് എന്നാണ് ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ വാദം. 'ആത്മാവിനേയും പുനരുത്ഥാനത്തേയും പറ്റി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സഹോദരിയെക്കൊണ്ടു പറ യിക്കുന്നു: "വസ്തുപ്രപഞ്ചം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു തീർത്തു പറ യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആരെങ്കിലും പറയാൻ ശ്രമിച്ചാൽ അത് അബദ്ധ മായിതീരുകയേയുള്ളു. പക്ഷേ, ഒന്നു നമുക്കു പറയാൻ കഴിയും, ഈശ്വ രൻ ഇച്ഛിക്കുമ്പോൾ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ ശക്തി പദാർത്ഥമായി പരിണമി ക്കുന്നു. സർവ്വ പദാർത്ഥത്തിന്റേയും അസ്തിത്വത്തിനു നിദാനം ഈശ്വ രേച്ഛയാണ്."

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഈശ്വരൻ അന്തർയ്യാമിയായിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരാസ്തിത്വം വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെ ന്നല്ല അർത്ഥം. ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയാണു വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപ ഞ്ചമായി പരിണമിക്കുന്നത് എന്നതിൽതന്നെയാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാ മിത്വം. അതായത് തന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ കൂടെയല്ല. പ്രത്യുത തന്റെ

ഇച്ഛാശക്തിയിൽകൂടിയാണ് ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തർയ്യാമി ആയിരിക്കുന്നതെന്നു സാരം.

എന്നാൽ ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തി നിശ്ചലമല്ല, പ്രത്യുത സചേഷ്ടമാണ്, ക്രിയാത്മകമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വവും തന്റെ അതിരിക്തതയെപ്പോലെതന്നെ സ്വതന്ത്രമായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത
– ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം

തന്റെ അതിരിക്തതയിലും തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വത്തിലും ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ കാലത്തിനു മുൻപു ജീവിച്ചിരുന്ന നിയോപ്ലേറ്റോണിസ്റ്റ് യവന ദാർശനികനായ പ്ലോട്ടൈനസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു ശരീരത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന്. ശരീരത്തിൽ നിന്നു മുക്തി പ്രാപിച്ചാൽ ഈശ്വരനെ അറിയുവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുമെന്നായിരുന്നു പല ഹൈന്ദവ ദാർശനികന്മാരേയുംപോലെ പ്ലോട്ടൈനസും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത്, ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ലക്ഷണമാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത; അല്ലാതെ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭൂതമാകുന്നതല്ല എന്നാണ്.

ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സമകാലീനനും സ്നേഹിതനുമായ നാസ്സിയാൻസിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരനെപ്പറ്റി മനുഷ്യമനസ്സിന് അറിയുവാൻ കഴിയുന്ന ഏകവസ്തുത ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മാത്രമാണെന്ന്. നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സഹോദരനായ മഹാനായ ബസ്സേലിയോസിന്റെ അഭിപ്രായം അതിലും കടന്നതാണ്. ഈശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സൃഷ്ടിയിലുള്ള യാതൊരു മനസ്സിനും സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടജീവികളെപ്പോലും പരിപൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അതിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി എന്തായിരിക്കുമെന്നു ഗ്രഹിക്കുകയാണല്ലോ മാർഗ്ഗം. ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയെ പൂർണ്ണമായി നാം ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സകല പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതയേയും സകല ഭാവിയേയും നാം ഗ്രഹിച്ചിരിക്കണം. അങ്ങനെ ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയുടെ സകല പ്രവൃത്തിയേയും മുൻകൂട്ടി അറിയുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമെങ്കിൽ പിന്നെ അതിനു സ്വാതന്ത്ര്യം ഒന്നുമില്ലല്ലോ. സൃഷ്ടിയിൽ എല്ലാംതന്നെ അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിണാമത്തിൽ അജ്ഞേയമാണ്. ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചു ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ

ഈശ്വരൻ എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു നാം ഗ്രഹിക്കണമല്ലോ. ഈശ്വരന്റെ പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതകളെക്കുറിച്ച് നാം ഗ്രഹിക്കുന്നിടത്തോളം ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നാം പരിമിതി കല്പിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത, ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശമായി ഈ ദാർശനികന്മാർ കരുതുന്നത്.

മതപുരോഹിതന്മാരായ ഞങ്ങളെപ്പോലെയുള്ളവർ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് എല്ലാം ഞങ്ങൾക്ക് അറിയാമെന്നും മറ്റുള്ളവരെ പഠിപ്പിക്കാമെന്നുമൊക്കെ നടിച്ചു നടക്കാറുണ്ട്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഞങ്ങൾക്കു ചെയ്യാൻ സാധിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ കൊണ്ടുവരിക മാത്രമാണ്. അജ്ഞാനം, അതേ അധീതമായ ഒരു അജ്ഞാനം അഭ്യസിപ്പിക്കുവാൻ കടപ്പെട്ടവരാണ് ഞങ്ങൾ. അതല്ലാതെ ഈശ്വരൻ ഞങ്ങളുടെ ചെപ്പിനകത്തിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവായി കരുതി ദീർഘവിവരണങ്ങൾ മൂലം ആ അജ്ഞേയനെ മറ്റുള്ളവർക്ക് മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കാൻ ഞങ്ങൾ പലപ്പോഴും ശ്രമിക്കുന്നത് ഞങ്ങളുടെ സ്വന്തം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം മാത്രമാണ്.

ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തസ്വാതന്ത്ര്യം

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനെന്നു പറഞ്ഞാൽ സർവ്വത്തിൽനിന്നും വിദൂരനും വ്യത്യസ്തനുമാണെന്നു മാത്രമല്ല അർത്ഥം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതമായ ഒരു രൂപമോ ഭാവമോ ഈശ്വരനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ ജ്ഞാനപരിമിതിയിലുള്ളതോ അതിനപ്പുറമായതോ ആയ ഏതെങ്കിലും അസ്തിത്വവുമായി ഈശ്വരനെ താരതമ്യവിവേചനം ചെയ്യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

സർവ്വസാദ്ധ്യത (Potentially) യുടേയും കേദാരമായ ഈശ്വരൻ തന്റെ ഏതെങ്കിലും സാദ്ധ്യതയെ യാഥാർത്ഥ്യ (realisation actuality) ത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്നു കഴിയുമ്പോഴേയ്ക്ക് ആ പ്രത്യേക സാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ചു തനിക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടു കഴിയുകയില്ലേ എന്ന് ദാർശനികന്മാർ സംശയിക്കാറുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി നിഷ്പ്രപഞ്ചതയിൽ നിലകൊണ്ടിരുന്ന ഈശ്വരന് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിത്തീരുകയോ തീരാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിക്കഴിഞ്ഞതോടെ ആ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടില്ലേ എന്നാണ് സംശയം. ഇല്ല, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും സപ്രപഞ്ചതയോ നിഷ്പ്രപഞ്ചതയോ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം തനിക്കിപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ടെന്നും, ഓരോ 'നിമിഷ'ത്തിലും താൻ സപ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നതു മാത്രമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്നടിസ്ഥാനമെന്നുമാണ് സൃഷ്ടിവാദികളായ ക്രൈസ്തവ ദാർശനികന്മാർ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അടുത്ത 'നിമിഷ'ത്തിൽ

ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് നിഷ്പ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവമായിരിക്കും ആ ഇച്ഛയുടെ ഫലം.

സർവ്വനിശ്ചിതത്വത്തിനും അതിരിക്തനാണ് ഈശ്വരൻ എന്നത് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയദർശനത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നിഷേധാത്മകമായ ഈ അർത്ഥത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം കല്പിക്കുന്നത് രചനാത്മകമായ ശക്തിക്കാണ്. ഇച്ഛിപ്പാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യമാകയില്ല. രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾ തമ്മിൽ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ടും വലിയ വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ഭിക്ഷുവിന് കോടീശ്വരനാകണമെന്ന് ഇച്ഛിക്കുവാൻ പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ദാരിദ്ര്യം, ധനസമ്പത്ത് എന്നിവ തമ്മിൽ രണ്ടാമത്തേതിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടെന്തു ഫലം? ദിവാസ്വപ്നം കാണാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രം ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് എന്തു വിശേഷം? ഇച്ഛിച്ചതും തെരഞ്ഞെടുത്തതും യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരിക്കുവാനുള്ള ശക്തി കൂടെയുണ്ടെങ്കിലേ രചനാത്മകമായ സ്വാതന്ത്ര്യമാകയുള്ളു.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത് നിർദ്ദിഷ്ടതയിൽ നിന്നും നിശ്ചിതതയിൽ നിന്നുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത സർവ്വസാദ്ധ്യതകളേയും തന്നിൽ ഉൾക്കൊള്ളുവാനും തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് അവയെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ കൊണ്ടുവരുവാനുമുള്ള ശക്തി തനിയ്ക്കുണ്ടെന്നുള്ളതിലാണ് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മർമ്മം കിടക്കുന്നത്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാർ വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലും അടിസ്ഥാനത്തിലുമാണ്. ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ഇതുവരെ പറഞ്ഞതുതന്നെ വളരെക്കൂടുതലായിപ്പോയെന്നാണ് എന്റെ ഭയം. പറഞ്ഞതിൽ വളരെയധികം അബദ്ധങ്ങളും കണ്ടേക്കും. അതുകൊണ്ടിനി മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയും അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും രണ്ടു വാക്കു പറയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ആറു വശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും രണ്ടാമത് സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും. ഇവ തമ്മിൽ ബന്ധവുമുണ്ട്, വ്യത്യാസവുമുണ്ട്. കൂടാതെ, ചരിത്രത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ കാലത്തിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. കാലാതീതമായ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ നാലു വശങ്ങളിലും നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ അതായത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുമുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തി

ലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. രചനാത്മകമായ അഥവാ ബാഹ്യസമ്മർദ്ദം കൂടാതെ സ്വമേധയാ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ ആറു വിധത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പ്രകടനങ്ങൾ ഈശ്വരസ്വഭാവത്തിന്റെ മനുഷ്യരൂപത്തിൽ കൂടെയുള്ള പ്രദർശനങ്ങളായി കരുതാം.

വ്യക്തിയും സമൂഹവും

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ മനുഷ്യൻ എന്ന പദപ്രയോഗം കൊണ്ട് പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ മുഴുവൻ ഒന്നായിട്ടാണ്. അതായത് ഇന്നു ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽ ഉള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരേയുംകൂടി ഒരു മനുഷ്യവർഗ്ഗമായി അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഴുവനുമായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തിട്ട് ആ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കാണുവാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഒന്നായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട് ഈശ്വരസ്വരൂപം പ്രാപിക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ്.

വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ലിംഗഭേദത്തിലാണ്. മനുഷ്യസൃഷ്ടിയുടെ ആദിയിൽ ലിംഗഭേദമില്ലായിരുന്നുവെന്നും മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിൽ ലിംഗഭേദം ഒഴിഞ്ഞുപോകുമെന്നുമാണ് ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ വിവക്ഷ. ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുത്ഭൂതമാകുന്ന ബഹുത്വവും വ്യക്തിത്വവും മാനുഷികതയുടെ അവശ്യഘടകങ്ങളിൽപ്പെട്ടതല്ലെന്നും അവസാനം അവ ഇല്ലാതായിത്തീരുമെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്.

പാശ്ചാത്യദർശനത്തിൽ പലപ്പോഴും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുമ്പോൾ ചിന്തിക്കുന്നത് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചു മാത്രമാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തികൾക്കു തന്നെയും പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനു രാഷ്ട്രങ്ങളുടേയും വർഗ്ഗങ്ങളുടേയും വിമോചനം ആവശ്യമാണെന്നും മനുഷ്യവർഗ്ഗം മുഴുവൻ വിമുക്തമായി എല്ലാവരും ഒരുമിച്ചു നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലാണു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ഇന്നു നമുക്കു കുറെശ്ശേ മനസ്സിലായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യവ്യക്തി പൂർണ്ണമായി സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കണമെങ്കിൽ അവനെ അടിച്ചമർത്തി ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥിതി പാടേ മാറണം. ഓരോ രാജ്യത്തേയും വ്യവസ്ഥിതി മാത്രമല്ല അന്താരാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതി കൂടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഉതകുന്നതായിത്തീരണം.

ചരിത്രവും കാലാതീതതയും

ലിംഗഭേദവും വ്യക്തിത്വവും തെറ്റാണെന്നല്ല മേൽ പറഞ്ഞതിനർത്ഥം. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആകമാന വിമോചനത്തിന്, വ്യക്തിത്വവും വ്യക്തികളും ഉണ്ടാകുന്നതിന്, ലിംഗഭേദവും ആവശ്യമാണ്. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ പാപാധീനനാകുന്ന മനുഷ്യൻ മരണാധീനനുമായിത്തീരുമെന്ന് ഈശ്വരൻ മുൻകൂട്ടി കണ്ടതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ മരണം മൂലം നിശ്ശേഷം നശിച്ചുപോകാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം മരണത്തോടനുബന്ധിച്ച് ജനനവും ജനനത്തിനാവശ്യമായ ലിംഗഭേദവും മനുഷ്യനു നൽകിയത്. ഇങ്ങനെ പാപത്തിന്റെ പരിണതഫലം മരണം. മരണത്തിനുള്ള താല്ക്കാലിക മറുമരുന്ന് ജനനം. മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ ജനനവും മരണവും തമ്മിലുള്ള ഇടക്കാലത്തിനാണ് അവൻ കാലമെന്നു പേർ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പൂർണ്ണവിമോചനം എന്നു പറയുന്നത് കാലികതയിൽനിന്നുള്ള വിമോചനം ആകണം. അതായത് ജനനമരണങ്ങളിൽനിന്നും ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം.

ഒരു വ്യക്തിയുടെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നത് അവന്റെ ആയുഷ്കാലമാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പൂർണ്ണമോചനം ചരിത്രത്തിൽകൂടെ ഉള്ളതായിരുന്നാൽപോലും ചരിത്രത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഉള്ള മോചനം ആയിരിയ്ക്കണം. ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത് ഉത്പത്തിയും സാക്ഷാത്കാരവും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാണ്. ഈ അന്തരത്തെ അതിജീവിച്ച് ചരിത്രത്തിന്നതീതമായ ഒരു സാക്ഷാത്കാരമാണ് മനുഷ്യന് ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്.

യാതൊന്നിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും യാതൊന്നിനായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും (Freedom from and freedom for)

വ്യക്തിയായാലും സമൂഹമായാലും, കാലത്തിനുള്ളിലായിട്ടായാലും കാലാതീതമായിട്ടായാലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ടെന്നു നാം പറയുന്നു. ഒന്നു നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്ന വസ്തുക്കളിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം. മറ്റൊന്ന് രചനാത്മകാർത്ഥത്തിൽ, നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതോ ഇച്ഛിക്കുന്നതോ ആയിട്ടുള്ളതിനെ സഫലീകരിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം. സാധാരണയായി നാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നുള്ള നിഷേധാത്മകമായ അർത്ഥമാണ് നമ്മുടെ മനസ്സിൽ പലപ്പോഴുമുള്ളത്. വ്യക്തിയായാലും രാഷ്ട്രമായാലും ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം കൊണ്ടു മാത്രം മനു

ഷ്യന് സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന ഈശ്വരസ്വരൂപം സംസിദ്ധിക്കുന്നില്ല. നന്മയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനുള്ള വാസനയും, നന്മ ഏതെന്നു തിരിച്ചറിയുവാനുള്ള വിവേചനയും, തിരിച്ചറിഞ്ഞു തെരഞ്ഞെടുത്ത നന്മയെ സാഫല്യത്തിലെത്തിക്കുവാനുള്ള ശക്തിയും ചേർന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ സ്വാതന്ത്ര്യം പൂർണ്ണമാകയുള്ളു.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഘടന

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രണ്ടു പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ വ്യക്തിത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും മരണാധീനതയിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും ആണെന്ന് മുകളിൽ പറഞ്ഞല്ലോ. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ ഘടകത്തിന് 'അപാഥിയ' (apatheia) അല്ലെങ്കിൽ നിഷ്കാമത എന്നു പേർ പറയും. നിഷ്കാമത എന്നുള്ളത് തികച്ചും തൃപ്തികരമായ പരിഭാഷയല്ല. മനുഷ്യനെ നന്മയുടെ പഥത്തിൽ നിന്നു തിന്മയുടെ മാർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു വ്യതിചലിപ്പിക്കുന്നതൊക്കെയും കാമ (Pathos) മാണ്; സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്തയിൽ അപാഥിയ എന്ന പദത്തിന് തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം എന്നാണ് അർത്ഥം. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം കൊണ്ടുമാത്രം കാര്യം നടക്കുകയില്ല. മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത് പദാർത്ഥമയമായ ഈ ലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരമായ ദിവ്യലോകത്തേയും ഒരുമിച്ചാസ്വദിക്കുന്നതിനാണ്. നിഷ്കാമത എന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ വീഴാതെ നന്മയെ ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയേയാണ്. മനുഷ്യന്റെ നിഷ്കാമത എന്നു പറയുന്നത് നിശ്ചലമല്ല; പദാർത്ഥലോകത്തിൽനിന്ന് പൂർണ്ണമായും അതിരിക്തവുമല്ല. പദാർത്ഥലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരലോകത്തേയും ആസ്വദിച്ചു സ്വർഗ്ഗത്തിനും ഭൂമിയ്ക്കും മദ്ധ്യവർത്തിയായി ജീവിക്കുവാനാണ് അവൻ വിളിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതു പദാർത്ഥലോകത്തിൽ നിന്നും ശരീരപഞ്ജരത്തിൽനിന്നും ഉള്ള പൂർണ്ണമായ വിമുക്തിയല്ല, പ്രത്യുത ബാന്ധവഭയം കൂടാതെ സർവ്വ നന്മയേയും ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിങ്കൽ ഗുരുത്വാകർഷണ (gravity) ത്തിന്റേയും മരണത്തിന്റെയും ബാന്ധവത്തിലുള്ള ഇപ്പോഴത്തെ സ്ഥൂലശരീരത്തെ നാം താഴെവയ്ക്കാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ശരീരത്തിൽനിന്നുമുള്ള മുക്തിയേക്കാൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമായിട്ടുള്ളത് നമ്മെ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും പിടിച്ചുവലിക്കുന്ന എല്ലാ ആകർഷക ശക്തികളിൽനിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് അതേസമയം തന്നെ നിശ്ചലരായി നിൽക്കാതെ നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്ന മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടെ ചരിക്കുവാനുള്ള

സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. കാമം നമ്മെ അടിപ്പെടുത്തിക്കൂടാ. പക്ഷേ, സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതിന് കാമത്തിന്റെ അഭാവമെന്നല്ല അർത്ഥം. പ്രത്യുത നമ്മുടെ ആഗ്രഹങ്ങളെ നമ്മുടെ ഇച്ഛാശക്തിക്കനുസരണമായി നിയന്ത്രിക്കുവാനും ഭൗതിക ലോകത്തേയും ആദ്ധ്യാത്മിക ലോകത്തേയും ബാന്ധവം കൂടാതെ ആസ്വദിക്കുവാനുമുള്ള കഴിവ് എന്നാണർത്ഥം.

സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നുള്ള പദത്തിന് ഈശ്വരസന്നിധിയിലേക്കു ഭയം കൂടാതെ പ്രവേശിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത എന്നുകൂടെ അർത്ഥമുണ്ട്. ഈശ്വരസവിധത്തിൽ നിന്നും നമ്മെ അകറ്റി നിർത്തുന്ന സംഗതികൾ തിന്മയും കാപട്യവുമാണ്. കളങ്കമില്ലാത്ത മനഃസാക്ഷിയുള്ളവർക്കു മാത്രമേ ധൈര്യപൂർവ്വം ഈശ്വരസന്നിധിയിൽ പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. കുറ്റബോധത്തിൽനിന്നും തിന്മയിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം കൂടാതെ മനുഷ്യനു സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആകാംക്ഷയിൽ നിന്നും വ്യാകുലത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തരായി ശിക്ഷാഭയം കൂടാതെ ഈശ്വര സവിധത്തിൽ ആടിപ്പാടി ആനന്ദിക്കുന്നതാണു സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരമ പ്രകടനം. പാപം ചെയ്ത ആദാമും ഹവ്വായും ഈശ്വരൻ അവരെ അന്വേഷിച്ചു വരുമ്പോൾ ഓടി ഒളിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. ഈശ്വരനിൽ നിന്നോ മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നോ ഒളിക്കുവാൻ ആവശ്യമില്ലാത്ത ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തിനാണ് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത്. തികഞ്ഞ സ്വാഭാവികതയോടെ ആനന്ദനൃത്തം ചെയ്തു മുഷിച്ചിലും അല്ലലും ഇല്ലാതെ അനുസ്യൂതമായി പ്രസരിക്കുന്ന അനന്തമായ ആനന്ദത്തെയാണ് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യമായി നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

ഇവിടെ ഒരു പ്രശ്നം ഉദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരൻ പ്രകൃത്യാ അപ്രാപ്യനും അജ്ഞേയനും ആണെങ്കിൽ മനുഷ്യനെങ്ങനെയാണു ആ സന്നിധാനത്തിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കുക? പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിന്റെ ചില പ്രത്യേകതകൾ ഇവിടെയാണു വെളിപ്പെടുന്നത്. ഒന്നാമത്: ഈശ്വരസന്നിധാനം എന്നു പറയുന്നത് അങ്ങു ദൂരെ ലോകത്തിന്നതീതമായ ഒരു സ്ഥലത്തുള്ളതല്ല. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ തന്റെ ഇച്ഛാശക്തി മൂലം അന്തർയ്യാമിയായി സന്നിഹിതനായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരൻ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയിലും സന്നിഹിതനാണ്. ഈശ്വരദർശനം എന്നു പറയുന്നത് ഈശ്വരമുകുരമായ മനുഷ്യൻ തിന്മയിൽനിന്നും വഞ്ചനയിൽ നിന്നും അജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് ഈശ്വര സാരൂപ്യം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഈശ്വരനെ പ്രതിബിംബിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. രണ്ടാമത്: സത്തയിൽ ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനാണെങ്കിലും, തന്റെ ശക്തി (power, energia) യിലും ക്രിയയിലും (act) അവന്റെ സന്നിധിയിൽ പ്രവേശിപ്പാനും ഈശ്വരനെ അറിയുവാനും മനുഷ്യനു സാധിയ്ക്കും.

കർത്തൃത്വത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം

ഇതുവരെ പ്രതിപാദിച്ചത് മനുഷ്യന് ഈശ്വരനോടുള്ള ബന്ധത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചാണ്. ഇനി പ്രതിപാദിക്കുവാനുള്ളത് സൃഷ്ടിയുടെ നാഥനും നന്മയുടെ കർത്താവും എന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചാണ്. മനുഷ്യപ്രകൃതി സൃഷ്ടിയിങ്കൽതന്നെ രാജകീയമാണ്. ഈശ്വരൻ പ്രഭുവാണ്. അവന്റെ സ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും പ്രഭു തന്നെ. അല്ലാതെ ദാസനല്ല. സർവ്വ പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അധിപനാകുവാൻ വേണ്ടിയാണു മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കുന്നു. ഇതേപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സു മാത്രമല്ല അവന്റെ ശരീരം കൂടെ ഈ രാജത്വത്തിന് ഉതകത്തക്കവണ്ണമാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നാണ്. മൃഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ മുൻകാലുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അവയുടെ താഴ്ത്തപ്പെട്ട തല താങ്ങാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ തല താഴ്ത്താതെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് രണ്ടു കാലുകളിന്മേൽ മാത്രം സഞ്ചരിക്കുന്നു. അവന്റെ മുൻകാലുകളായ കൈകൾ മനസ്സിന്റെ ഇച്ഛയെ അനുവർത്തിക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങളായി മാറുന്നു. മൃഗങ്ങളുടെ വായും നാക്കും മൂക്കും ഒക്കെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഭക്ഷണം മണത്തറിഞ്ഞു കണ്ടുപിടിച്ച് ചുണ്ടും നാക്കുംകൊണ്ട് പെറുക്കി എടുത്ത് വായ്ക്കകത്താക്കാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ അവന്റെ വായും ചുണ്ടും നാവുമൊക്കെ ഭാഷയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാനും, ഭാഷമൂലം മനസ്സിന്റെ ശക്തിയേയും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തേയും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാനും ഉപയോഗിക്കുന്നു.

മൃഗങ്ങൾക്ക് കൊമ്പുണ്ട്, പല്ലുണ്ട്, നഖമുണ്ട്, വേഗതയുണ്ട്, ശക്തിയുണ്ട്. മനുഷ്യന് ഇവയൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, അതൊരു ബലഹീനതയല്ല. കാരണം സ്വാഭാവികമായി അവനില്ലാത്ത ശക്തികളെ തന്റെ ചിന്താശക്തികൊണ്ട് ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുന്നു. ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും വാഹനങ്ങളുമൊക്കെ ഉണ്ടാക്കി മനുഷ്യൻ മൃഗങ്ങളുടെയും നാഥനായിത്തീരുന്നു. ഇതെല്ലാം മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനം തന്നെയാണ്. സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു വിമുക്തനായി പരമാത്മാവോടു ചേരുന്നതിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം കിടക്കുന്നത്. പ്രത്യുത സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും കീഴടക്കി അവയെ ശരിയായി ഭരിക്കുന്നതിലും കൂടെയാണ് മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.

പക്ഷേ, ഇങ്ങനെ ഭരിക്കുന്നതു നിഷേധാത്മകമായ രീതിയിലോ സമാധാനപാലനം എന്ന അർത്ഥത്തിലോ എടുത്തുകൂടാ. പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കുന്നത് അതിൽതന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്നില്ല.

ഈശ്വരൻ സർവ്വ നന്മയുടേയും കേദാരമാണ്; ഈശ്വരസ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും അങ്ങനെ തന്നെയാണ്. സൃഷ്ടിയെ മനുഷ്യൻ കീഴടക്കുന്നതു നന്മയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ്. സയൻസും ടെക്നോളജിയും കൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴടക്കിയതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും ഉപയോഗിച്ചു പുതിയ നന്മകളെ സൃഷ്ടിച്ച് ഈശ്വരസ്വഭാവമാകുന്ന നന്മയുടെ പ്രകടനത്തിനായി പ്രകൃതിയെ ഉപയോഗിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുമ്പോഴേ മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായും സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ ആരംഭിക്കുകയുള്ളു.

ഈശ്വരൻ നന്മയാണ്; പ്രകൃതി നന്മയുമല്ല തിന്മയുമല്ല. മനുഷ്യന് നന്മയും തിന്മയും സാദ്ധ്യതകളാണ്. ഈശ്വരന്റെ നന്മയെ പ്രകൃതിയിൽ കൂടെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിലാണ് മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ നന്മ കാണേണ്ടത്.

ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു മൂലമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരസ്വരൂപനും സ്വതന്ത്രനുമായിത്തീരുന്നത്.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതി 'സ്വാതന്ത്ര്യം' എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *സ്വാതന്ത്ര്യം: ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1970)

4

ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങൾ

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷം പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിൽ ദാർശനികനുള്ള വില കണക്കിലധികം ഇടിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യനു പ്രയോജനമുള്ള ജ്ഞാനം ലഭിക്കുന്നത് ശാസ്ത്ര ചിന്തയിലാണെന്നും, ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് ഓരോന്നിനും അതതതിന്റേതായ വിഷയങ്ങളുള്ളപ്പോൾ ദാർശനികന് പ്രത്യേകമായി പഠിക്കുവാൻ വിഷയമൊന്നും ഇല്ലാതായി തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നും ആണ് വിവക്ഷ.

ദാർശനിക ചിന്തയുടെ ഈ വിലയിടിച്ചിലിനു കാരണമായത് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആദിമാർദ്ധത്തിലുണ്ടായ ജർമ്മൻ ഐഡിയലിസ (idealism) ത്തിന്റെ അധഃപതനമാണെന്നാണ് പലരും പറയുന്നത്. അതിന്റെ പരിണതഫലങ്ങൾ പൂർണ്ണമായും പ്രത്യക്ഷമായത് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ മാത്രമാണെന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. ഹൈദഗ്ഗറിനെപ്പോലെയുള്ള ദാർശനികന്മാർ പറയുന്നത് ഇത് വെറുമൊരു ഒഴികഴിവു മാത്രമാണെന്നാണ്. മനുഷ്യാത്മാവിന് ബലക്ഷയം സംഭവിച്ച് ആദ്ധ്യാത്മശക്തികളെല്ലാം നശിച്ച്, അടിസ്ഥാന ചിന്താശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ട് അസ്തിത്വ മൂല്യങ്ങളുമായുള്ള ബന്ധം വേർപെട്ടതിന്റെ ഫലമാണ് പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ചിന്തയുടെ പരാജയമെന്ന് ഹൈദഗ്ഗർ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. അധഃപതിച്ചത് ജർമ്മൻ ഐഡിയലിസമല്ല പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന് ആദ്ധ്യാത്മ ലോകത്തിന്റെ മഹത്വവും വ്യാപ്തിയും നവ്യതയും ദർശിപ്പാനും സാക്ഷാത്കരിപ്പാനുമുള്ള ശക്തിയാണ് എന്നത്രെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം. സാമ്യസൂത്രങ്ങളും പ്രതിഭാസ വിശകലനങ്ങളും കൊണ്ടുമാത്രം ദർശനം സാദ്ധ്യമാകയില്ല. മാർട്ടിൻ ഹൈദഗ്ഗറുടെ സമഗ്രമായ ഈ ആരോപണം എത്രമാത്രം യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്മേൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നുള്ളത് പാശ്ചാത്യ ദാർശനിക ചിന്തയിലെ ഷഡ്ദർശനങ്ങളുടെ വിശകലനം കൊണ്ടു മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളു.

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിലെ ആധുനിക ശങ്കരനായിരുന്ന ഹേഗൽ (Hegel) അതിവിപുലവും സങ്കീർണ്ണവുമായ ഒരു ദർശന സംഹിതയാണ് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കെട്ടിപ്പടുത്തത്.

ഹേഗൽ പണിത ദാർശനിക ഭവനം ആധുനിക മനുഷ്യന് അധിവാ

സയോഗ്യമായി തോന്നിയില്ല. പലരും അതിൽ ചില്ലറ പൊളിച്ചു പണിയ ലൊക്കെ പരീക്ഷിച്ചു നോക്കി. ഫോയർബാഖ് അതിനെ 'വസ്തുവാദ' (materialism) ത്തിലേക്ക് തിരിപ്പിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചു. ഓഗസ്റ്റ് കോങ്ടി (Comte) നേപ്പോലെയുള്ളവർ 'പോസിറ്റീവിസ'ത്തിലേക്കും ഡാർവി നേയും ഹക്സ്‌ലിയേയും പോലെയുള്ളവർ 'എവലൂഷണലിസ'ത്തി ലേക്കും ഹേഗൽ പണിത ഭവനത്തെ വ്യതിയാനപ്പെടുത്തുവാൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ എല്ലാ വ്യതിയാനങ്ങളുടേയും പുറകിലുള്ളത് യാന്ത്രികമായ ഒരു ചിന്താഗതിയാണെന്ന് മറക്കാനാവില്ല. മാദ്ധ്യമിക കാലങ്ങളിലെ കാര്യകാരണതത്വം (notion of casuality) ആധുനിക ദർശനത്തിലും നുഴഞ്ഞു കയറി. സകലകാര്യത്തിനും കാരണമുണ്ടെങ്കിൽ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് എന്താണു സ്ഥാനം? ഇതാണ് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഹേഗലിനെതിരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സകല ദാർശനിക പ്രതികരണങ്ങളു ടേയും അടിയിൽ കിടക്കുന്ന ചോദ്യം. യാന്ത്രികത്വവാദവും (Mechanism) നിശ്ചിതത്വ വാദവും (determinism) മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധി ക്കുന്ന ദാർശനിക സംഹിതകളാണ്. ഇവയ്ക്കെതിരായിട്ടാണ് 20-ാം ശതാ ബ്ദത്തിലെ ആറ് പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളും വഴി കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ ശ്രമി ക്കുന്നത്.

1. സംഭവദർശനം അഥവാ പ്രോസസ് ഫിലോസഫി

ഈ ശീർഷകത്തിൽ അമേരിക്കയിലും ഫ്രാൻസിലുമുണ്ടായ രണ്ടു ദർശനങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാം; വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ (Whitehead) 'പ്രോസസ് ഫിലോസഫിയും'യും ബർഗ്സന്റെ (Bergosn) 'ജീവിതദർ ശന'വും (Life Philosophy). ഈ രണ്ടു പേരുടേയും ചിന്താഗതിയെ ആസ്പദമാക്കിയാണ് സുപ്രസിദ്ധ ക്രൈസ്തവ ദാർശനികനായ റ്റൈയാ ർഡ് ഡി ഷാർദാന്റെ (Teilhard de Chardin) ദർശനം ഉദിക്കുന്നത്.

ആധുനിക ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്മാരിൽ അഗ്രഗണ്യ നാണ് വൈറ്റ്ഹെഡ്. ബർട്രാന്റ് റസ്സലിനേക്കാളും ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണ് ഇദ്ദേഹത്തിനുള്ളത്. ആയുഷ്കാലമത്രയും യാന്ത്രിക ശാസ്ത്രത്തി ന്റെയും സംഖ്യാ ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും പ്രൊഫസ്സറായിരുന്നതിനുശേഷം 63-ാം വയസ്സിൽ ഹാർവേഡിലെ ഫിലോസഫി പ്രൊഫസ്സറായി നിയമി ക്കപ്പെട്ട വൈറ്റ് ഹെഡ് വസ്തുശാസ്ത്രങ്ങളേയും ജീവശാസ്ത്രങ്ങളേയും ഒരു ദർശനത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുവാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. പ്രപഞ്ചമെന്നത് വസ്തുക്കളാൽ ആവിഷ്കൃതമല്ല. കാലത്തിലുള്ള സംഭവ പരമ്പരകളിൽ കൂടെ വികസിച്ച് പുരോഗമിക്കുന്ന ഒരു കാലിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ലോകം. യാഥാർത്ഥ്യ സൗധത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകൾ വസ്തുക്കളല്ല. പ്രത്യുത സംഭവങ്ങളാണ് (events). ഓരോ സംഭവവും അഖിലാണ്ഡ യാഥാർ

ത്ഥ്യത്തെ പ്രതിബിംബിപ്പിക്കുന്ന മുകുരങ്ങളാണ്. കാരണം: ഓരോ സംഭവവും അതിന്റെ ഭൂതകാലത്തെ അതിനുള്ളിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. വർത്തമാനകാല ലോകവുമായി സംഭവം മൂലം ബന്ധപ്പെടുന്നു. അതിന്റേതായ ഭാവിയിൽ അതിനുള്ളിൽ തന്നെ മുൻകുറിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു സംഭവം ഒരു ജീവ വസ്തുവാണ്. അതിന്റെ ഘടകങ്ങൾ യാന്ത്രികമായിട്ടല്ല പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഓരോ സംഭവവും സമസ്തത്തേയും, സമസ്തവും ഓരോ ഭാഗത്തേയും പരസ്പരം ബാധിക്കുന്നു. വസ്തുശാസ്ത്രങ്ങൾക്കുപോലും ഒരു ചരിത്രം ഉണ്ട്. വസ്തുക്കൾ കാലധാരയിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നവയാണ്.

ഈ സംഭവ പരമ്പരകളെ അവയുടെ പരസ്പര ബന്ധത്തിൽ അപഗ്രഥിച്ച് ഗ്രഹിക്കുകയാണ് യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം. സംഭവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന് കാര്യകാരണ ബന്ധമെന്നു നാം പറയുന്നു. ഈ ബന്ധത്തെ നാം കാണുന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമായ യുക്തി മൂലമല്ല. പ്രത്യുത വിവിധ സംഭവങ്ങളിൽ കാണുന്ന പൊതു സാഹചര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് നാം നേരിട്ടനുമാനിക്കുന്നതാണ്. വസ്തുവും ആത്മാവും (matter and spirit) തമ്മിലുള്ള വിവേചനത്തെ വൈറ്റ്ഹെഡ് ശക്തിയുക്തം എതിർക്കുന്നു. വസ്തുവും ആത്മാവും രണ്ടു വ്യത്യസ്ത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളല്ല. ആത്മാവ് വസ്തുവിന്റെ ഒരു ഉപരി പ്രതിഭാസവും (epiphenomenon) അല്ല. ഓരോ സംഭവവും വസ്തുവും ആത്മാവും കലർന്നതാണ്. ഓരോ സംഭവത്തേയും കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ ബോധവും, വസ്തു, ആത്മാവ് എന്നീ ദ്വിധ്രുവങ്ങൾക്കിടയിൽ ആവിഷ്കൃതങ്ങൾ ആകുന്നതാണ്. കാലാതീത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ കാലത്തിനുള്ളിൽ സമൂർത്ത രൂപം പ്രാപിച്ച് സംഭവങ്ങളായിത്തീരുന്നത് കാലാതീതമായ ഒരു ശക്തി കാലത്തിനുള്ളിൽ അവയെ പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നതു മൂലമാണ്. സമസ്ത സംഭവങ്ങളും ഇങ്ങനെ കാലാതീതലോകത്തെയും കാലാതീതനായ ദൈവത്തേയും കുറിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഓരോ സംഭവത്തിനും അതിന്റേതായ വ്യക്തിത്വം ഉണ്ട്. കാലത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഓരോ സംഭവവും സദാ മുമ്പോട്ടു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കാല പ്രപഞ്ചത്തെ കൂടുതൽ അർത്ഥപുഷ്ടമാക്കുന്നു.

ഈശ്വരൻ ഈ ചിന്താഗതിയിലെ ഒരവശ്യ ഘടകമാണ്. ഈശ്വരനില്ലാതെ കാലവും സംഭവങ്ങളും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് വൈറ്റ് ഹെഡിന്റെ വാദം. എന്നാൽ ഈശ്വരാശയത്തിനു തന്നെ രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത് കാലോപരിയായി ഭേദരഹിതനായി നിശ്ചേഷ്ടനായി നിലകൊള്ളുന്ന ഈശ്വരൻ. രണ്ടാമത് കാലാന്തര്യാമിയായി ഭേദധാരയിൽക്കൂടെ പുരോഗമിക്കുന്ന കാലിക പ്രപഞ്ചത്തിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന ദൈവം. ഈശ്വരന്റെ ഈ രണ്ടാമത്തെ പ്രതിഭാസം സ്ഥലകാലബാധിതവും സദാ നവരൂപം

കൈക്കൊള്ളുന്നതും ഓരോ പുതിയ സംഭവവും മൂലം അർത്ഥപുഷ്ടി പ്രാപിക്കുന്നതുമാണ്.

വളരെ സങ്കീർണ്ണമായ ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഒരു ലഘു രൂപം മാത്ര മാണ് മുകളിൽ നൽകിയിരിക്കുന്നത്. ചുരുക്കം ചില ക്രിസ്തീയ വേദ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ ചിന്തയെ ആസ്പദമാക്കി ഒരു പുതിയ ദൈവശാസ്ത്രം രചിക്കുവാൻ തുടരെ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇതുവരെ വലിയ വിജയമൊന്നുമുണ്ടായിട്ടില്ല. പൊതുവേ പറഞ്ഞാൽ അമേരിക്കക്കാർക്കു പോലും ഈ അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്റെ ചിന്താഗ തിയിൽ വലിയ താത്പര്യമൊന്നുമില്ല.

വൈറ്റ്ഹെഡിന്റെ സമകാലീനനായ ബർഗ്സൺ 1941-ൽ ആണ് അന്ത രിച്ചത്. ഒരു ജീവശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഈ ഫ്രഞ്ചു ദാർശനികന്റെ ചിന്ത സാമൂഹ്യജീവിതവുമായി അടുത്ത ബന്ധമുള്ളതാണ്. വൈറ്റ്ഹെഡിനെ പ്പോലെ തന്നെ ലോകത്തെ വസ്തുക്കളാൽ ആവിഷ്കൃതമായതും നിശ്ചേഷ്ടവുമായ ഒരു മണ്ഡലമായി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നുവെന്ന കാര്യ ത്തിൽ ബർഗ്സണും വസ്തുശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. എന്നാൽ നാം നമ്മുടെ ബോധത്തിലേക്ക് ഒന്നു സൂക്ഷിച്ചുനോക്കുന്ന പക്ഷം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നാം ഗ്രഹിക്കുന്നത് സ്ഥലപശ്ചാത്തലത്തിലല്ല, കാലരൂപത്തിലും സംഭവരൂപത്തിലുമാണെന്നു കാണാൻ കഴിയും. കാലം സ്ഥലത്തെപ്പോലെ ഏകരൂപം (homogeneous) അല്ല. ഓരോ സംഭവ ത്തിനും അതിന്റേതായ ഗുണാപൗഷ്കല്യവും വികാരനിർഭരതാ മാത്ര യുമുണ്ട്. നമ്മുടെ ഈ ബോധതലത്തെ നാം അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ, അതാ യത് നമ്മുടെ ഓർമ്മയെപ്പറ്റി നാം മനസ്സിരുത്തുമ്പോൾ സദാപി ഏതോ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് കുതിച്ചു പായുന്ന സചേഷ്ട ലോകത്തെയാണു നാം കാണുന്നത്.

എന്നാൽ നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ മറ്റൊരു വശംകൊണ്ട് നാം വസ്തുക്ക ളേയും കാണുന്നുണ്ട്. ഈ വസ്തുക്കളെ ദർശിക്കുന്നത് അവയെ ഉപ യോഗിക്കുവാനുള്ള തൃഷ്ണയോടെയാണ്. ബാഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉപകരണമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന 'തൊഴിൽക്കാരൻ മനു ഷ്യനും' (homo faber), സംഭവ ബന്ധങ്ങളെ സംഗതമായി ഗ്രഹിച്ച് അവ യിൽ നിന്ന് ജീവിതമൂല്യങ്ങളേയും ജീവിത ലക്ഷ്യങ്ങളേയും ആവിഷ്ക്ക രിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയായ മനുഷ്യനും (homo sapiens) മനുഷ്യ പ്രതിഭാസ ത്തിന്റെ രണ്ടു വശങ്ങളാണ്. അപഗ്രഥനാത്മകമായ സ്ഥലയുക്തി (spatial logic) ആണ് തൊഴിൽക്കാരൻ മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണം. മാധ്യമം ഇല്ലാതെ നേരിട്ടുള്ള ഗ്രഹണം അഥവാ സഹജാവബോധം (intuition) ആണ് ജ്ഞാനിയായ മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണം.

ദാർശനികന് സ്ഥലയുക്തിയെ മാത്രം ഉപയോഗിച്ച് ചിന്തിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഇങ്ങനെ സഹജാവബോധം മൂലം ലഭിക്കുന്ന അന്തർദർശനങ്ങളെ (insight) സ്ഥലയുക്തിയുടെ നിശ്ചേഷ്ടവും പരിമിതവും നിശ്ചിതവുമായ ഭാഷയിൽ ആവിഷ്കരണം ചെയ്യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു ദാർശനികനു ചെയ്യാവുന്നത് അവന്റെ അന്തർദർശനത്തെ മറ്റൊരാളുടെ അന്തർദർശനത്തിനു മുമ്പിൽ വയ്ക്കുക എന്നതു മാത്രമാണ്. ഉണങ്ങിവരണ്ട സയുക്തിക ഭാഷ ഉപയോഗിക്കുന്നതിനു പകരം ഭാവനാസമ്പന്നമായ, ചിത്രോജ്ജ്വലമായ ഒരു സാഹിത്യഭാഷയിലൂടെയാണ് ബർഗ്സൺ തന്റെ ദർശനം ആവിഷ്കരിച്ചത്. 1927-ാമാണ്ടിൽ സാഹിത്യത്തിനുള്ള നോബൽ സമ്മാനം അദ്ദേഹത്തിനു ലഭിച്ചതിന്റേയും കാരണം അതു തന്നെ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രതിപാദനരീതിയുടെ ഒരുദാഹരണം ഇവിടെ കൊടുക്കാം. മനുഷ്യന്റെ മനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ശരീരത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായതുകൊണ്ട് മനസ്സും വസ്തുനിഷ്ഠമായിരിക്കണമെന്നുള്ള വാദത്തെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ഇരുമ്പുവലയങ്ങളിൽ തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഒരു യവനികയുടെ തുണിയും ഇരുമ്പാണെന്നു സ്ഥാപിക്കാമല്ലോ എന്നാണ്.

മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഉത്ഭവം അവന്റെ ശരീരത്തിന്റെ അവസ്ഥകളിലല്ല, പിന്നെയോ അവന്റെ മനസ്സിന്റെ തീരുമാനത്തിലാണ്. മനസ്സിന്റെ തീരുമാനം എന്നു പറഞ്ഞാൽ പൂർണ്ണ മനുഷ്യന്റെ തീരുമാനമാണ്. മനുഷ്യന്റെ തീരുമാനം പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. അങ്ങനെ സൃഷ്ടിപരങ്ങളായ തീരുമാനങ്ങളെടുക്കുവാൻ കഴിവുള്ളിടത്തോളം കാലം മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണ്. സ്വതന്ത്രനായ മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ, നിശ്ചേഷ്ടവസ്തുക്കളെ അപഗ്രഥിക്കുവാൻ മാത്രം കഴിവുള്ള സ്ഥലയുക്തിക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. പ്രപഞ്ചത്തെ യാന്ത്രികമായ കാര്യകാരണത്വം കൊണ്ടുമാത്രം നിയാമിതമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമായി വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ ബർഗ്സൺ സമ്മതിക്കുകയില്ല. ആരംഭത്തിലേ നിർദ്ദിഷ്ടമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യുന്നതായി വിഭാവനം ചെയ്യുവാനും (teleological view of the world) ബർഗ്സണ് സമ്മതമില്ല. കാരണം യാന്ത്രികവാദവും ലക്ഷ്യനിർദ്ദിഷ്ടതാ വാദവും മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നവയാണ്. ഈ രണ്ടു വാദങ്ങൾക്കും അതീതമായ ചിന്താഗതി ഉണ്ടായെങ്കിൽ മാത്രമേ ഉണ്മയെ (being) ഉള്ളതുപോലെ കാണുവാനും യഥാർത്ഥജ്ഞാനം പ്രാപിക്കുവാനും മനുഷ്യനു സാധിക്കുകയുള്ളു. വൈറ്റ്ഹെഡിനെപ്പോലെ ബർഗ്സണും പറയുന്നത് സകല ഉണ്മയും ആയിത്തീരുന്ന അവസ്ഥയിലാണെന്നാണ് (all being is in a state of becoming). ആയിത്തീരൽ ഉണ്മയെ പുഷ്കലമാക്കുന്നു. സകല ഉണ്മയ്ക്കും അന്തർയാമിയായ ഒരു ചേഷ്ടാശക്തി ഉണ്മയെ ആയിത്തീരലിലേക്ക് ഉദ്ഗമിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഈ ചേഷ്ടാശക്തിക്ക് രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്. ഉദ്ഗതി വളർച്ച യിലേക്കുമാകാം, വിനാശകരമായ വിശ്ലേഷണ (ജീർണ്ണനം) ത്തിലേക്കു മാകാം. വളർച്ചയിലേക്കുള്ള ഉദ്ഗതിക്ക് ജീവനെന്നും വിശ്ലേഷണത്തി ലേക്കുള്ള അധോഗതിക്ക് മരണമെന്നും പേർ പറയുന്നു. വസ്തു (matter) അവലംബിക്കുന്നത് മരണത്തിന്റെ നിയമത്തെയാണ്. സഹജാവ ബോധം (intuition) ജീവനെ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നു. യുക്തിചിന്ത മര ണത്തെ പിന്തുടരുന്നു. ജീവിതമെന്നു പറയുന്നത് വസ്തുവിൽ കൂടെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന മരണശക്തിയുമായുള്ള ഒരു സമരമാണ്. എന്നാൽ, ഈ സമരത്തിൽ സകല ജീവിതവും തകർന്നു പോകുന്നു. കാരണം, മരി ക്കാതിരിപ്പാൻ ജീവിക്കൊന്നും സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ആത്മാവിലും സ്വാത ന്ത്ര്യത്തിലുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമരം മാത്രമാണ് അവസാനമായി മര ണത്തെ വെല്ലുന്നത്. മരണത്തെ വെല്ലുവാനുള്ള ഈ ആത്മശക്തിയാണ് മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്നത്.

ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടു രണ്ടുതരം മതങ്ങളേയും ധർമ്മ സംഹിതകളേയും ബർഗ്സൺ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. ആദ്യത്തേത് മനു ഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ചട്ടങ്ങളും നിയമങ്ങളും കൊണ്ടു മാത്രം ഉണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള അടച്ചുകെട്ടിയ ധർമ്മസംഹിത (closed morality) ഉള്ള നിശ്ചേഷ്ടമതം (static religion). രണ്ടാമത്തേത്, തുറന്ന ധർമ്മ ബോധമുള്ള ഒരു സചേതനമതം. മൗലികമായ സഹജാവബോധം മൂലം പരമാർത്ഥികസത്ത (ultimate being) യുമായി ബന്ധം പ്രാപിച്ച് സ്നേഹ ത്തിന്റെ സൃഷ്ട്യാത്മകമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ ജീവിക്കുവാനും സ്നേഹാ ധിഷ്ഠിതമായ ധാർമ്മികത പുലർത്തുവാനും സഹായിക്കുന്ന മതം. ഇങ്ങ നെയുള്ള മതമാണ് മനുഷ്യന് മരണത്തിന്മേൽ വിജയം നല്കുന്നത്.

വൈറ്റ് ഹെഡിന്റേയും ബർഗ്സന്റേയും ചിന്താഗതിയെ അനുധാവനം ചെയ്ത മറ്റൊരു സുപ്രധാന ദാർശനികനാണ് ടൈയാർഡ് ഡി ഷാർ ഡാൻ. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത ദാർശനികത്വവും വേദശാസ്ത്രവും കവി ഭാവനയും ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനീയവും എല്ലാം ഒരുമിച്ചു കലർന്ന ഒരു പ്രത്യേക ചിന്താരീതിയായതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തെ ദാർശനികന്മാരുടെ കൂടെയും വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കൂടെയും കവികളുടെ കൂടെയും സാങ്കേതിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ കൂടെയും ഉൾപ്പെടുത്തുവാൻ പ്രയാ സമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയെ ഇവിടെ സമാ ഹരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ വൈറ്റ് ഹെഡിന്റെയും ബർഗ്സണിന്റെയും ചിന്താഗതി ഇന്നും സംഗതമായിരിക്കുന്നത് റ്റൈയാർഡിന്റെ ചിന്താഗതി യുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണെന്നു മാത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ.

2. പ്രാതിഭാസിക വിശകലന ദർശനം (Phenomenology)

പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും വ്യവസ്ഥിതവും എന്നാൽ അതേസമയം മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമുള്ളതുമാണ്. അതേക്കുറിച്ച് മലയാളത്തിൽ മാത്രമല്ല, ഇംഗ്ലീഷിൽതന്നെയും അടുത്തകാലത്തു കണ്ടിട്ടുള്ള പല ലേഖനങ്ങളും ഈ ദർശനത്തിന്റെ അന്തസാരം ലേഖകന്മാർക്കു പൂർണ്ണമായി മനസ്സിലായിട്ടില്ല എന്ന പ്രതീതിയാണ് എന്നിൽ ഉളവാക്കിയിട്ടുള്ളത്. പ്രാതിഭാസിക വിശകലന ദർശനത്തിന്റെ ജനയിതാവായ എഡ്മൺഡ് ഹുസ്സേളിന്റെ (1859–1938) ഒരു ഗ്രന്ഥത്തിലെ ചിന്താഗതിയുടെ സംഗ്രഹം എനിക്കു മനസ്സിലായവിധത്തിൽ ഇവിടെ അവതരിപ്പിക്കാം.

അസ്തിത്വ ചിന്ത (existentialism) യുടെ മാതൃഗർഭം പ്രാതിഭാസിക വിശകലനമാണ്. ഹൈദഗറിന്റേയും സാർത്രിന്റേയും ചിന്താഗതി മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ഹുസ്സേളിന്റെ ജ്ഞാനശാസ്ത്രം (epistemology) കുറെയൊന്നു മനസ്സിലായേ തീരൂ.

ഹുസ്സേളിന്റെ ചിന്താഗതി മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള പ്രധാന പ്രയാസം അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന പുതിയ പദങ്ങളാണ്. ഗ്രീക്കു ഭാഷയിൽ നിന്നും കടം വാങ്ങി ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ ഹുസ്സേൾ ഉപയോഗിച്ച ഈ പദങ്ങളെ എല്ലാംതന്നെ മലയാളത്തിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നില്ല.

സഹജാവബോധ ചിന്തനംമൂലം നമുക്കു ദർശിക്കാവുന്ന മൂന്നു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ 'അഹം' (ego), 'ബോധം' (consciounsess), 'ലോകം' (world) എന്നിവയാണ്. ഈ ലോകത്തെ അനുഭവസ്വതന്ത്രമായ യുക്തിബോധം (apriori reason) മൂലം ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള ഇമ്മാനുവെൽ കാന്റിന്റെ പരിശ്രമം പരാജയമടഞ്ഞതിനുശേഷം ലോകത്തേയും അതിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ഉള്ളതുപോലെ (thing-in-itself) അറിയുവാൻ സൃഷ്ടിത മനസ്സിനൊന്നും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നുള്ള നിഗമനത്തിലാണല്ലോ പാശ്ചാത്യ ദർശനം എത്തിച്ചേർന്നിരുന്നത്. ഈ ലോകത്തേയും അതിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ഉള്ളതുപോലെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ മാർഗ്ഗമാരായുകയായിരുന്നു ഹുസ്സേൾ.

അഹം, ബോധം, ലോകം ഈ മൂന്നു യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ ലോകത്തെക്കുറിച്ചാണല്ലോ സംശയമുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അതു തല്ക്കാലം മാറ്റിവെയ്ക്കുക. ലോകം ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും ഞാനുമെന്റെ ബോധവുമുണ്ടല്ലോ. ഇതിൽ ഞാനുണ്ടോ എന്നതിനെക്കുറിച്ച് സാർത്രിന് പിന്നീടു സംശയം വരും. അതവിടെ നില്ക്കട്ടെ. ഏതായാലും

ലോകത്തേയും അഹത്തേയും മാറ്റിക്കഴിഞ്ഞാലും ബോധം അവിടെയുണ്ട്. മാധ്യമം കൂടാതെ ഈ ബോധത്തെ എനിക്കറിയാം. ലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സംശയത്തിന്റെ കാരണം ബോധമെന്ന മാധ്യമത്തിൽകൂടെ മാത്രമേ എനിക്ക് അതിനെ അറിയുവാൻ കഴിയുന്നുള്ളു എന്നുള്ളതാണ്. ലോകം എന്നിൽനിന്ന് അകന്നു നില്ക്കുന്നതാണ്. ബോധമാകട്ടെ എന്നോടു ചേർന്നു നിൽക്കുന്നതും. അതേപ്പറ്റി എനിക്കു സംശയത്തിനവകാശമില്ല.

ഈ ബോധത്തെ സൂക്ഷ്മമായി അപഗ്രഥിക്കുവാനാണ് ഹുസ്സേളിന്റെ ഉദ്യമം. ഹുസ്സേളിന്റെ ബോധാപഗ്രഥനം പഠിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ മഹാനേട്ടങ്ങളിലൊന്നായി അതിനെ കരുതുവാൻ തോന്നിപ്പോകും. ആ അപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഒരു ചൂണ്ടിക്കാട്ടലിനുപോലും ഉദ്യമിക്കുവാൻ ഇവിടെ സ്ഥലം പോരാ.

എന്റെ ബോധത്തെ ഞാൻ അപഗ്രഥനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിൽ അനേകം ആശയങ്ങൾ (eidos) കാണുന്നുണ്ട്. ബോധതലത്തിൽ കാണുന്ന ഈ ആശയങ്ങൾ വിജ്ഞാന മന്ദിരത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണ്. എല്ലാ ആശയങ്ങൾക്കും പൊതുവായ ഒരു രൂപമുണ്ട്. ഈ രൂപത്തിന് ഹുസ്സേൾ 'നൊയേമാ' (Noema) എന്നു പേർ പറയുന്നു. ഓരോ നോയേമായെയും ഞാൻ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ ബഹുവിധ ഗുണങ്ങൾ ഒരു അണുകേന്ദ്ര (nucleus) ത്തോട് ചേർന്നിരിക്കുന്നതായി ഞാൻ കാണുന്നു. ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചല്ല പറയുന്നത്, എന്റെ ബോധത്തിലുള്ള ഈ കസേരയെക്കുറിച്ചാണു ഞാൻ പറയുന്നത്. അതിനു ഘനമുണ്ട്, നിറമുണ്ട്, നാലു കാലുണ്ട്, പീഠവുമുണ്ട്, മറ്റു പല ഗുണങ്ങളുമുണ്ട്. പല തരത്തിലുള്ള കസേരകൾ എന്റെ ബോധത്തിലുണ്ട്. ചാരുകസേരയുണ്ട്, ചൂരൽക്കസേരയുണ്ട്, കാൻവാസു കസേരയുമുണ്ട്. എന്റെ ബോധത്തിലുള്ള ഈ ഓരോ കസേരയും സൃഷ്ടിതമായിട്ടുള്ളത് അനിർവചനീയമായ ഒരു 'എക്സി'ന് (X) ചുറ്റും ബഹുവിധ വിശേഷങ്ങൾ അഥവാ ഗുണങ്ങൾ ചേർത്തു വെച്ചിട്ടാണ്. ഈ ബോധത്തിലുള്ള കസേരയ്ക്കാണ് 'നൊയേമാ' അല്ലെങ്കിൽ ബോധത അല്ലെങ്കിൽ ആശയസംഗ്രഹം (eidetic essence) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിക്കുന്നത്. എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ കസേരയെ സഹജാവബോധം മൂലം സ്വായത്തമാക്കുന്നതാണ് അർത്ഥഗ്രഹണം. ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ തല്ക്കാലം മാറ്റിവെച്ചെങ്കിലും ലോകം എനിക്കു പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്റെ ബോധതലത്തിൽ ഒരു ലോകമുണ്ട്. അതാണ് ബോധത്തിലുള്ള ഉണ്മ. ഈ ബോധാന്തർഗത സത്തയ്ക്ക് (being in consciousness) ബോധാഭിമുഖസത്തയിൽ (being for consciousness) നിന്നും സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഉണ്ട്. പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ബോധാ

ഭിമുഖ സത്തയുടെ വിശകലനമല്ല, ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ അപ ഗ്രഥനമാണ്. ഈ ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ സദ് വിജ്ഞാനീയമാണ് അടിസ്ഥാനപരമായ സദ് വിജ്ഞാനീയം (fundamental ontology). ബാഹ്യ ലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ വിശകലനം ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ചുമത ലയാണ്. ദർശനത്തിന്റെ ചുമതല ബോധാന്തർഗത സത്തയെ മാത്രം അപഗ്രഥിക്കുകയെന്നതാണ്.

ഈ ബോധാന്തർഗത സത്തയ്ക്കകത്തുള്ള നൊയേമാകളുടെ അഥവാ ബോധതകളുടെ വിശകലനത്തിൽ വിവിധ ഗുണങ്ങൾ ഒരു എക്സിൽ (X) ചേർന്നിരിക്കുകയാണെന്നു പറഞ്ഞല്ലോ. ഈ എക്സ് (X) എന്താണ്? ഒരു ഉദാഹരണംകൊണ്ട് ഇതു വ്യക്തമാക്കാം. ഞാൻ ഇപ്പോൾ എഴുതു വാനുപയോഗിക്കുന്ന ഈ പേന നല്ല മാർദ്ദവമുള്ള മുനയുള്ളതും അകത്തു നീലക്കറുപ്പു മഷിയുള്ളതുമായിട്ടാണ് ഇപ്പോൾ ഞാൻ വിഭാ വനം ചെയ്യുന്നത്. ഈ പേന തന്നെ ഇന്നു രാവിലെ ഞാൻ പോക്കറ്റിൽ കുത്തുവാനെടുത്തപ്പോൾ പച്ച ഉടലും സ്വർണ്ണത്തൊപ്പിയുമുള്ള പേന യായിട്ടാണ് ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്തത്. ഗുണ സമുച്ചയങ്ങൾ രണ്ടു സന്ദർഭങ്ങളിലും വ്യത്യസ്തങ്ങളായിരുന്നു. എന്നാൽ പേന രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ. ഓരോ സന്ദർഭങ്ങളിലും നാം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഗുണസമുച്ച യങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഈ പേനയ്ക്കുണ്ട്. അതായത് ഗുണസമുച്ചയങ്ങളുടെ സമാഹാരമല്ല പേന. സന്ദർഭാനുസ രണം വ്യത്യസ്തങ്ങളായിത്തീരാവുന്ന ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു പിടിപ്പിക്കുന്ന ആ കേന്ദ്രത്തിനാണ് 'ന്യൂക്ലിയസ്' അഥവാ എക്സ് (X) എന്നു പേര് കൊടുത്തത്. ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ കൂടാതെയുള്ള ഈ 'എക്സി'നെ noematic objects as symbol എന്ന് ഹുസ്സേൾ അഭിസംബോ ധനം ചെയ്യുന്നു. ഏതെങ്കിലും ഒരു ഗുണസമുച്ചയത്തോടെ ഉള്ള 'എക്സി' (X) നെ ഭാവപരമായി നിശ്ചിതമായ ഓബ്ജെക്റ്റ് (object as modally determined) എന്നു പേർ പറയുന്നു. ഈ ഗുണസമുച്ചയത്തോടു കൂടിയ ന്യൂക്ലിയസിനാണ് അർത്ഥം എന്നു ഹുസ്സേൾ നിർവ്വചനം നൽകുന്നത്.

ഈ വിശകലനം ഏറ്റവും ശാസ്ത്രീയമായവിധത്തിൽ ഹുസ്സേൾ മുമ്പോട്ടു കൊണ്ടുപോകുന്നു. ആഗ്രഹങ്ങളേയും ആജ്ഞകളേയും കവി ഭാവനകളേയും ചോദ്യങ്ങളേയും നിയമങ്ങളേയും ശാസ്ത്രീയ വിവര ണങ്ങളേയും എല്ലാം ഹുസ്സേൾ തന്റെ ബോധാന്തർഗത സത്തയുടെ അപ ഗ്രഥനത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്നു. പ്രശംസാർഹമായ ഈ അപഗ്രഥ നത്തെ ഇവിടെ സമാഹരിക്കുവാൻ മാർഗ്ഗമില്ല. ഒരൊറ്റ പ്രശ്നത്തിലേക്കു മാത്രം കടന്നുപോകുവാനേ നമുക്ക് ഇവിടെ സമയമുള്ളു. അതായത് ബോധാപഗ്രഥനം നാം ആരംഭിച്ച സമയത്ത് ലോകം എന്നൊരു സംഗ തിയെ തല്ക്കാലം നാം മാറ്റിവെയ്ക്കുകയുണ്ടായല്ലോ. ആ ബാഹ്യ

ലോകം നമുക്ക് പൂർണ്ണമായും നഷ്ടപ്പെട്ടോ? അതോ അവിടെ തിരിച്ചു ചെല്ലുവാൻ വല്ല മാർഗ്ഗവുമുണ്ടോ?

ഉണ്ട്, തീർച്ചയായും ഉണ്ട്. അതിനു ചില പുതിയ പദങ്ങളെ നാം കരസ്ഥമാക്കണം. Intentionality എന്നതാണ് ആദ്യത്തെ പദം. ഇതുകൊണ്ട് ഹുസ്സേൾ അർത്ഥമാക്കുന്നത് ഉദ്ദിഷ്ടതാ വിന്യസനം എന്നാണ്. ബാഹ്യലോകത്തിലേക്കു നാം നോക്കുമ്പോൾ അവിടെ കാണുന്ന ഓരോ object നും തുല്യമായ ഒരു 'നൊയേമാ' നമ്മുടെ ബോധതലത്തിൽ നിലീനമായിട്ടുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് കാണാം. അങ്ങനെ ബോധതലത്തിൽ നിലീനമായ 'നൊയേമാ'യെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ object-ന് ഉപരിവിന്യസിക്കുന്ന ക്രിയയ്ക്ക് 'നൊയേസിസ്' (noesis) അഥവാ ബോധതാ വിന്യസനം എന്നു പേർ പറയാം. ബാഹ്യലോകത്തെ അറിയുവാനുള്ള മാർഗ്ഗം ബോധതലത്തിലുള്ള 'നൊയേമാ'യെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഉദ്ദിഷ്ടമായ object-ങ്കലേക്ക് വിന്യസിച്ച് ബോധാന്തർഗത object-ഉം ബോധാഭിമുഖ object-ഉം തമ്മിൽ പൂർണ്ണമായ താദാത്മ്യം പ്രാപിപ്പിക്കുമ്പോൾ അത് ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ ജ്ഞാനമായിത്തീരുന്നു. Noematic object-ഉം ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ object-ഉം തമ്മിൽ ഗുണ സമുച്ചയത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായ സാദൃശ്യമുണ്ടെങ്കിലും ഒരു വ്യത്യാസമേയുള്ളു. ബാഹ്യലോകത്തിലെ object-ന്റെ ഗുണസമുച്ചയം ഒരു 'Y' യോട് ചേർന്നിരിക്കുന്നു. ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ object-ന്റെ കേന്ദ്രമായ 'എക്സും' (X) ബോധാഭിമുഖ ലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ object-ന്റെ കേന്ദ്രമായ 'Y'-ഉം തമ്മിൽ പൂർണ്ണമായ താദാത്മ്യം ഇല്ല. കാരണം 'X' ആശയനിഷ്ഠമാണ്. 'Y' വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. ഈ വ്യത്യാസമൊഴിച്ചാൽ ബോധാന്തർഗത ലോകവും ബോധാഭിമുഖ ലോകവും തമ്മിൽ പരിപൂർണ്ണമായ സാദൃശ്യമാണുള്ളത്.

ദാർശനികൻ ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ വിവിധ objectകളെ അഥവാ നൊയേമാകളെ അഥവാ ഐഡോസു (eidos) കളെ വിശകലനം ചെയ്തു തരംതിരിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുന്നു. ഈ ബോധാന്തർഗത ലോക വിശകലനം മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങൾ മുഖേനയുള്ള ബോധാഭിമുഖ ലോക പഠനത്തിന് നിദാനമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ ദർശനം അഥവാ ഫിലോസഫി ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ രാജ്ഞിയായിത്തീർന്ന് അതിന്റെ പ്രാചീന മഹത്വം വീണ്ടെടുക്കുന്നു.

പ്രാതിഭാസിക വിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയല്ല. മനുഷ്യന്റെ ബോധാന്തർഗത ലോകത്തിലെ 'നൊയേമാ'കളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതുമൂലം സർവ്വജ്ഞാനത്തിനും അടിസ്ഥാനമുണ്ടാക്കുകയാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം.

3. അസ്തിത്വവാദം

അസ്ഥിത്വവാദത്തെ (Existentialism) ഒരു വാദമായോ ദർശനമായോ കരുതുന്നത് തികച്ചും ശരിയായിരിക്കയില്ല. അത് ഒരു നിലപാടാണ്, ഒരു ജീവിതാഭിമുഖീകരണമാണ്. അസ്തിത്വവാദമെന്ന പേരുതന്നെ existentialism ത്തിന്റെ ശരി തർജ്ജമയാണെങ്കിലും അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തെറ്റിദ്ധാരണ ഉളവാക്കുന്ന ഒരു നാമമാണ്. ആരാണ് അസ്തിത്വവാദികളെന്നുതന്നെ ഇന്നു സംശയമാണ്. ഓരോ അസ്തിത്വവാദിയും തമ്മിൽ ചിന്തയിലും നിലപാടിലും മാത്രമല്ല ദർശനോദ്ദേശ്യത്തിലും കാര്യമായ വ്യത്യാസമുണ്ട്.

19-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഹേഗൽ പണിത ആശയ സൗധത്തിനെതിരേ ഡേനിഷ് ചിന്തകനായ ക്യെർക്കഗോറിന് (1813-1855) ഉണ്ടായ പ്രതികരണത്തിലാണ് ഈ വാദത്തിന്റെ ഉത്ഭവമെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. ഏതാണ്ട് അതേ കാലത്തുതന്നെ ഉണ്ടായ മറ്റൊരു പ്രതികരണമാണ് റഷ്യൻ സാഹിത്യകാരനായ ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയുടേത്. പ്രപഞ്ചത്തെ ചിന്തകൊണ്ട് അപഗ്രഥനം ചെയ്തു സർവ്വ സത്യത്തേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ആശയ സൗധമാണ് ഹേഗൽ പണിതത്. ക്ലാസ്സിൽ ഇരുന്നു കേൾക്കാൻ വളരെ രസം. ഇതിൽക്കവിഞ്ഞ സത്യമൊന്നും ഇല്ലെന്നു തോന്നിപ്പോകും. എന്നാൽ പുറത്തിറങ്ങി ജീവിതത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ, ഞാനാരാണ്? ഞാനെന്താണ്? ഞാനാരായിത്തീരണം? ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കൊന്നും സമാധാനം നല്കുവാൻ ഹേഗലിന്റെ ആശയ സൗധത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് ക്യെർക്കഗോറിന് ബോദ്ധ്യമാണ്. എന്റെ സാഹചര്യങ്ങളേയും എന്റെ പ്രശ്നങ്ങളേയും നേരിട്ടു ബാധിക്കുന്ന ഒരു സത്യവിജ്ഞാനമാണ് എനിക്കു സംഗതമായിട്ടുള്ളത്.

ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയെ വിഷമിപ്പിച്ചത് ആശയസൗധമല്ല, സാമൂഹ്യധർമ്മ സൗധമാണ്. 19-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ റഷ്യയിലെ ബുദ്ധിജീവികളിൽ അധികപങ്കും സോഷ്യലിസ്റ്റുകളായിരുന്നു. മനുഷ്യചിന്താശക്തിയും സംഘടനാശക്തിയും ഉപയോഗിച്ച് അനീതിയും ചൂഷണവും മർദ്ദനവും ഇല്ലാത്ത ഒരു ഉത്തമ മനുഷ്യസമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ മനുഷ്യന് സാധിക്കണമെന്ന് അവർക്കു ബോദ്ധ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അങ്ങനെ സാമൂഹ്യനീതി പുലർത്തുന്ന സുസംഘടിതമായ ഒരു സമൂഹത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ ജീവിതം അർത്ഥമില്ലാത്തതായിത്തീരുമെന്നും വ്യക്തിപരമായ അർത്ഥപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി വ്യക്തി നീതിയുള്ള സമൂഹത്തെപ്പോലും തകിടം മറിക്കും എന്നുമായിരുന്നു ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കിയുടെ വാദം.

അസ്തിത്വവാദത്തിനു മൂന്നാമതൊരു പിതാവ് വേണമെങ്കിൽ അത്

ജർമ്മൻ ചിന്തകനായ നീറ്റ്ഷേ (Nietzche) ആണ്. മതവും മതാധിഷ്ഠിതങ്ങളായ സാന്മാർഗ്ഗിക നിയമങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിയന്ത്രിക്കുവാൻ മാത്രം പര്യാപ്തങ്ങളായിത്തീരുന്നുവെന്നും പുറമേ നിന്നുള്ള സകല സമ്മർദ്ദങ്ങളേയും ചെറുത്തു മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വന്തം ഇച്ഛാശക്തി മൂലം സ്വയം വളർന്ന് സ്വതന്ത്രനായി ജീവിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യനായിത്തീരുകയുള്ളു എന്നുമായിരുന്നു നീറ്റ്ഷേയുടെ വാദം. ചിന്തയിലായാലും ധാർമ്മിക നിയമങ്ങളിലായാലും പുറമേ നിന്നുള്ള യാതൊരു നിയന്ത്രണവും കൂടാതെ എന്റെ ജീവിതത്തെ എന്റെ സ്വന്തം തീരുമാനങ്ങൾ മൂലം ഞാൻ തന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുക എന്നുള്ളതാണ് അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. എന്നാൽ അതിലേക്കു കടന്നു ചിന്തിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് ഈ വാദത്തിന്റെ ദാർശനിക വിശകലനത്തിലേക്ക് നമുക്ക് അല്പമൊന്നു പ്രവേശിക്കാം.

അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ ഏറ്റവും ലളിതമായ ഒരു വിവരണം നൽകിയിട്ടുള്ളത് ഫ്രഞ്ചുസാഹിത്യകാരനും ദാർശനികനുമായ ജാങ്പോൾ സാർത്ര് (Jean-Paul-Sartre) ആണ്. ഈ വിശദീകരണത്തെ മറ്റ് അസ്തിത്വവാദികൾ സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഈ ചിന്താഗതിയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഇതു സഹായിക്കും. “മനുഷ്യനിൽ അസ്തിത്വം സത്തയ്ക്ക് മുമ്പിൽ ഗമിക്കുന്നു.” ഓരോ വസ്തുവിനും അതിന്റേതായ സത്ത (essence) ഉണ്ട്. ഒരു പുസ്തകം അസ്തിത്വത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നതിനു മുമ്പു തന്നെ അതിന്റെ ഗ്രന്ഥകർത്താവിന്റെ ഭാവനയിൽ അതിന്റെ സത്ത ഉള്ളവാകുന്നു. ഒരു മരമാണെങ്കിൽ അതു മുളയ്ക്കുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ അതിന്റെ സത്ത അതിന്റെ വിത്തിൽ ദത്തമാണ്. ഇങ്ങനെ മനുഷ്യനൊഴികെ മറ്റെല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലും അസ്തിത്വത്തിനു മുമ്പുതന്നെ സത്ത നിശ്ചിതമായിക്കഴിഞ്ഞു. മനുഷ്യൻ ആകട്ടെ ജനിച്ചു വളർന്ന് അസ്തിത്വത്തിലെത്തിച്ചേർന്നു കഴിയുമ്പോളാണ്, താൻ ആരായിരിക്കണം? തന്റെ സത്ത എന്തായിരിക്കണം? എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചിന്ത അവനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അവന്റെ സത്തയെ സ്വയം രൂപവൽക്കരിക്കുക. ഇതാണു മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്നതും.

ഈ വിശദീകരണം തീരെ ഉപരിപ്ലവമാണെന്ന് സാർത്രിന്റെ ഗുരുവായ ഹൈദഗർ അദ്ദേഹത്തെ കുറ്റപ്പെടുത്തുന്നു. താനൊരു അസ്തിത്വവാദി അല്ലെന്ന് ഹൈദഗർ നിഷേധിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സദ്വിജ്ഞാനീയത്തിലേക്ക് (ontology) ഒന്നെത്തി നോക്കാതെ അസ്തിത്വവാദത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

ഹുസ്സേളിനെപ്പോലെ ഹൈദഗറും പുതിയ പദങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചാണ്

തന്റെ ചിന്തയെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. പ്രധാനമായ പദങ്ങൾ ഉണ്മ (being, sein), തത്രത (existence,da-sein) എന്നിവയാണ്. തത്രതയെന്നു പറഞ്ഞാൽ 'അവിടെ ഉണ്ട്' (being there) എന്ന അവസ്ഥയാണ്. അസ്തിത്വം എന്നു പരിഭാഷ ചെയ്താൽ അർത്ഥം പൂർണ്ണമാകയില്ല. അതുകൊണ്ട് തത്രത എന്ന പദം തന്നെ ഇവിടെ പ്രയോഗിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

ദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യോദ്ദേശ്യം തത്രതയുടെ വിശകലനം മൂലം ഉണ്മയെ ഗ്രഹിക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. തത്രതയുടെ വിശകലനത്തിന് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രാതിഭാസിക വിശകലന സമ്പ്രദായത്തെ ഹൈദഗർ ഉപയോഗിക്കുന്നു. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തിന് നിദാനം നല്കുകയല്ല ഹൈദഗറിന്റെ ലക്ഷ്യം. പ്രത്യുത മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥം ഗ്രഹിപ്പിക്കുകയാണ്. അസ്തിത്വവാദം മനുഷ്യന്റെ ആശാനിരാശകളെക്കുറിച്ചും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചും മരണത്തെക്കുറിച്ചും ജീവനെക്കുറിച്ചുമാണ് ചിന്തിക്കുന്നത്.

ഉണ്മയെന്താണ്? ഉണ്മയെ എങ്ങനെ അറിയാം? ഇതാണ് ഹൈദഗറിന്റെ ചോദ്യം. മനുഷ്യന്റെയും മറ്റു വസ്തുക്കളുടേയും തത്രതയെ വിശകലനം ചെയ്ത് അവയെ ആവരണം ചെയ്തിരിക്കുന്ന മുഖംമൂടി മാറ്റിക്കളഞ്ഞെങ്കിൽ മാത്രമേ ഉണ്മയുടെ മുഖം കാണുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു.

മാനുഷിക തത്രത (Human dasein) യുടെ വിശകലനത്തിലേക്കു നമുക്കു പ്രവേശിക്കാം. അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടവനായി സ്വയം കണ്ടുപിടിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ തന്റെ തത്രതയെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ താഴെപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ കാണുന്നു.

1) ഉണ്മയിൽ ഉണ്ടായിരിക്കുമ്പോൾ ഉണ്മയുടെ അന്തസ്സാരത്തെക്കുറിച്ചും സ്വന്തം ഉണ്മയുടെ സാരത്തെക്കുറിച്ചും ചോദ്യം ചെയ്യുവാൻ കഴിവുള്ള ഒരു ഉണ്മയാണു മനുഷ്യൻ.

2) മനുഷ്യന്റെ തത്രത സദ്‌വിജ്ഞാനീയ (ontological) താത്പര്യമുള്ളതാണ്. മറ്റു ജീവികൾക്ക് ഉണ്മയുണ്ടെങ്കിലും (ontic) ഉണ്മയുടെ സാരത്തെ (ontology) മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിവില്ല.

3) മാനുഷിക തത്രത ലോകത്തിലുള്ള അസ്തിത്വമാണ്. എന്നുവെച്ചാൽ പാത്രത്തിൽ വെള്ളം ഇരിക്കുന്നതുപോലെയോ, പെട്ടിയിൽ പണമിരിക്കുന്നതുപോലെയോ മനുഷ്യൻ ലോകത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുവെന്നല്ല അർത്ഥം. ലോകവുമായുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബന്ധം, താത്പര്യം (concern, sorge) എന്ന പദംകൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കാം. മാനുഷികേതര തത്രതകളോട് മാനുഷിക തത്രതയ്ക്കുള്ള ബന്ധം അവയെ തനിക്കു പ്രയോ

ജനപ്രദങ്ങളായ ഉപകരണങ്ങളാക്കി ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്. മറ്റു മാനുഷിക തത്രതകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മാനുഷിക തത്രതയ്ക്കുള്ള താത്പര്യം, അനുകമ്പ (concern for, Fuersorge) എന്ന പദം കൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കാം. ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകൾ വസ്തുക്കളുമല്ല സംഭവങ്ങളുമല്ല. പ്രത്യുത ഉപകരണങ്ങളും മറ്റു മാനുഷിക തത്രതകളുമാണ്. ഇതാണ് മാനുഷിക തത്രത ലോകത്തിലുള്ള ഉണ്മയാണ് എന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

4) മാനുഷിക തത്രത മറ്റു മനുഷ്യരോടൊരുമിച്ച് ഒരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലുള്ള അസ്തിത്വമാണ്. ഒരു വ്യക്തി ഒരിക്കലും ഒറ്റയ്ക്കല്ല.

5) മാനുഷിക തത്രത കാലികാസ്തിത്വം (time existence) ആണ്. കാലം എന്നു പറയുന്നത് വെറും“നേരംപോക്കല്ല.” മാനുഷികതത്രതയിലുള്ള കാലത്തിന്റെ ഗ്രഹണം സമയത്തിന്റെ വെറും ഒഴുക്കായിട്ടു മാത്രമല്ല നേരം പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് ഒരന്ത്യത്തിലേക്കാണ്. മാനുഷിക തത്രത ഇങ്ങനെ ഒരു മൃത്യുന്മുഖാസ്തിത്വമാണ്. കാരണം, സർവ്വ തത്രതകളുടേയും അന്ത്യം മൃത്യു ആണെന്നു നാം നേരിട്ടു കണ്ടു മനസ്സിലാക്കുന്നതു തന്നെ. നമ്മുടെ സ്വന്തം മൃത്യുവിനെ നാം അനുഭവിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അന്യരുടെ മൃത്യുവിനെ നാം എപ്പോഴും കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മാനുഷിക തത്രത മൃത്യുവിനെ ഭയപ്പെടുന്നു. ഈ മൃത്യുഭയം കൊണ്ടാണ് മാനുഷികതത്രത വെറും മനുഷ്യനായിത്തീരുന്നത് – യാഥാർത്ഥ്യബോധമില്ലാത്ത മരണഭയമുള്ള അസ്സൽ അല്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, സാധാരണത്വത്തിന്റെ ആൾപ്പെരുപ്പത്തിനുള്ളിൽ നുഴഞ്ഞു കയറി ഒളിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, തന്റെ സകല ഔൽകൃഷ്ട്യത്തേയും വലിച്ചെറിഞ്ഞ് മറ്റുള്ളവരെപ്പോലും സാധാരണത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചിഴയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, സാമൂഹ്യനിയമ സംഹിതകൾക്കിടയിൽ അജ്ഞാതനാമാവായിത്തീരുന്ന മനുഷ്യൻ, കുടിച്ചു മത്തനായി പിച്ചുംപേയും പറയുന്ന മനുഷ്യൻ, അവസാനമില്ലാത്ത തന്റെ വർത്തമാനംമൂലം സകല യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും മറയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ, തന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയും തത്രതയും തമ്മിൽ സാരൂപ്യമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, അവൻ പറയുന്നതും ചിന്തിക്കുന്നതും തമ്മിൽ, അവൻ ആയിരിക്കുന്നതും പ്രവർത്തിക്കുന്നതും തമ്മിൽ ഐക്യമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ, മരണത്തെ ഭയന്ന് മനുഷ്യത്വം നശിപ്പിച്ചു കളയുന്ന മനുഷ്യൻ, മരണമെന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കാതെ “എല്ലാവരും മരിക്കുന്നു, ഞാനും മരിക്കണം” എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞു ഭ്രാന്തനായി നടക്കുന്ന മനുഷ്യൻ. ഇതിനാണ് മാനുഷിക തത്രതയുടെ അധഃപതനം അഥവാ വീഴ്ചയെന്നു പറയുന്നത്.

ഈ മനുഷ്യനെ എങ്ങനെ അവന്റെ ഉണ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക്

തിരികെ കൊണ്ടുവരുവാൻ സാധിക്കും. ഈ ഭ്രാന്തനായ മനുഷ്യന്റെ കരങ്ങളിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയെ എങ്ങനെ പിടിച്ചെടുക്കുവാൻ കഴിയും? ഇതാണ് ഹൈദഗറിന്റെ ചോദ്യം.

മനുഷ്യനെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയിലേക്കു കൊണ്ടുവരുവാൻ സാധിക്കുന്ന ഒരു സംഗതി മാത്രമേ ഉള്ളു – അവന്റെ മനഃസ്സാക്ഷി. ഈ മനഃസ്സാക്ഷിയെന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യനിൽ അധിവസിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും ബാഹ്യശക്തിയുടെ പ്രകടനമൊന്നുമല്ല. മനുഷ്യനിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ദൈവത്തിന്റെ ശബ്ദവുമല്ല. തന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മയിൽ നിന്ന് അധഃപതിച്ച് മൃത്യുന്മുഖതയുടെ അടികാണാക്കയത്തിലേക്ക് നിപതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മാനുഷികതത്രതയുടെ ഉൽക്കണ്ഠയിൽ നിന്നും ആകാംക്ഷയിൽ നിന്നുമാണ് മനഃസാക്ഷി സംജാതമാകുന്നത്. ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മനഃസ്സാക്ഷി നമ്മെ കുറ്റപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യും. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക കുറ്റത്തെക്കുറിച്ചല്ല, പ്രത്യുത പൊതുവേയാണ്. ഇതെല്ലാം എന്റെ കുറ്റമാണ്, എന്റെ ഉണ്മയെ ഞാൻ നശിപ്പിച്ച്, ഇല്ലായ്മയിലേക്കു ഞാൻ നിപതിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. എന്റെ ഉണ്മയുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയിൽനിന്ന് ഞാൻ വ്യതിരിക്തനായതുമൂലം എന്റെ ഉണ്മയ്ക്കു മുമ്പുള്ള ഇല്ലായ്മയിലേക്കു ഞാൻ വീണുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവെന്ന ബോധം.

മനഃസ്സാക്ഷിയുടെ ഈ കുറ്റപ്പെടുത്തൽ ശരിക്ക് കേൾക്കുവാനുള്ള തീരുമാനമാണ് മനുഷ്യനെ വീണ്ടും മനുഷ്യനാകാൻ സഹായിക്കുന്നത്. മാനുഷികതത്രതയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും ആ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽനിന്ന് ഉൽഭൂതമാകുന്ന ഉൽകണ്ഠയേയും ഭയത്തേയും കുറ്റബോധത്തേയും ധൈര്യപൂർവ്വം നാം സമീക്ഷിക്കുമ്പോൾ ഭയം കൂടാതെ നമ്മുടെ മരണത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കും.

ഇങ്ങനെയുള്ള തീരുമാനം സാധാരണത്വത്തിന്റെ ആൾപ്പെരുപ്പത്തിൽ നിന്ന് എന്നെ വലിച്ചുകയറ്റുന്നു. എന്റെ മാനുഷികതത്രത ഇപ്പോഴും പഴയതുപോലെ ലോകത്തിലുള്ള ഉണ്മ, സമയത്തിലുള്ള ഉണ്മ, മൃത്യുന്മുഖമായ ഉണ്മ ആയിത്തന്നെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ അതിനെ ഞാൻ ധൈര്യപൂർവ്വം അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു ഞാൻ ഇടത്തരക്കാരിൽ (mediocre) നിന്ന് ഉന്നമനം പ്രാപിച്ച് ഒരു യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനാകുവാൻ ആരംഭിക്കുന്നു.

ഇത്രയുമാണ് ഹൈദഗറിന്റെ മാനുഷിക തത്രതയുടെ അപഗ്രഥനം. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടായില്ല. തത്രതയിൽനിന്ന് ഉണ്മയിലേക്ക് അഥവാ ഉണ്മയുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയിലേക്ക് ചെല്ലുകയാണു നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം. തത്രതയുടെ അനാച്ഛാദനം മാത്രമാണ് ഇവിടെ സാധിച്ചത്. ഇനിയും

ഉണ്മയുടെ അനാച്ഛാദനത്തിലേക്കു നാം കടന്നു ചെല്ലണം. 1935–ാമാണ്ടിൽ ജർമ്മനിയിലെ ഫ്രൈബൂർഗ് (Freiburg) സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രസംഗത്തിൽ ഹൈദഗർ പ്രശ്നം ഉന്നയിച്ചു. “ഇല്ലായ്മ അല്ലാതെ ഉണ്മകളുള്ളത് എന്തുകൊണ്ട്?” (Why are there beings rather than nothing?) ഇതാണു ചോദ്യം. ഒറ്റ വാചകത്തിൽ മറുപടി പറയാവുന്ന ഒരു ചോദ്യമല്ല ഇത്. സാധാരണ ചോദ്യങ്ങളെപ്പോലെയുള്ള ഒരു ചോദ്യവുമല്ല. മനുഷ്യന് ചോദിക്കാവുന്നതിൽ ഏറ്റവും പ്രാഥമികവും ഏറ്റവും അടിസ്ഥാനപരവും ഏറ്റവും അഗാധവും ഏറ്റവും വ്യാപ്തിയുള്ളതുമായ ചോദ്യമാണിത്. എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്തെങ്കിലുമുള്ളത്? എന്തുകൊണ്ടു ശൂന്യതയില്ല? എന്തുകൊണ്ട് ഉണ്മ ഉണ്ട്? ഇതാണു ചോദ്യം.

ഈ ചോദ്യം ചോദിക്കുന്നതുതന്നെ പ്രപഞ്ച ചരിത്രത്തിലെ ഒരു മഹാസംഭവമാണ്. ഇങ്ങനെ ഒരു ചോദ്യം ചോദിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന ഒരു ജീവി ഈ ഉണ്മയ്ക്കു മദ്ധ്യത്തിലുണ്ടെന്നുള്ളതുതന്നെ വളരെ അർത്ഥപുഷ്ടമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ? ഉണ്മ എന്തുകൊണ്ട് എന്ന ചോദ്യം തന്നെ എങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്നു? ഇതിന്റെ വ്യാപകമായ, അഗാധമായ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കിത്തുടങ്ങുന്ന മനുഷ്യൻ ഒരു പുതിയ രീതിയിലുള്ള അസ്തിത്വം ആരംഭിക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്കും ഇല്ലായ്മയ്ക്കും മദ്ധ്യത്തിൽ കിടന്നു പൊരിയുന്ന ഈ മാനുഷിക തത്രത ഉണ്മയേയും ഇല്ലായ്മയേയും അതിന്റെ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളായി കാണുന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനിത്ര വളരെ ഉൽകണ്ഠ.

എന്നാൽ എന്താണ് ഈ ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മ? നീറ്റ്ഷേ പറഞ്ഞു. അതൊരു വലിയ നുണയാണെന്ന്, പുകപോലെ സാരമില്ലാത്ത വാക്കുകൾകൊണ്ടുള്ള ഒരു കളി മാത്രമാണെന്ന്. നീറ്റ്ഷേയ്ക്കു പ്രമാദം പറ്റിയതാണ്. ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മ വെറും വാക്കു കൊണ്ടുള്ള കളി മാത്രമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നത് ആ ആധാരത്തിൽ നിന്നു നാം അത്യധികം അകന്നു പോയിരിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഉണ്മകളുടെ ആധാരമായ ഉണ്മയെ നമുക്കറിഞ്ഞു കൂടാ. അതിനെ നാം കണ്ടുപിടിക്കണം. അവിടെ നാം ചെന്നെത്തണം. ഉണ്മയെത്തേടി നാം ധീരോദാത്തതയോടെ തീരുമാനം എടുത്ത് അരകെട്ടി യാത്ര പുറപ്പെടണം. അഗാധതയിൽനിന്ന് അഗാധതയിലേക്കുള്ള ഒരാഹ്വാനമാണിത്. ഉപരിപ്ലവചിന്തകനും സ്വപ്നാടകനും ഈ ആഹ്വാനത്തെ കേൾക്കുവാനോ അതിനു പ്രതികരണം നല്കുവാനോ സാധിക്കുന്നില്ല.

ഹൈദഗറുടെ ഈ ചിന്താഗതിയെ അസ്തിത്വവാദമെന്ന് അഭിസംബോധനം ചെയ്യുന്നത് തെറ്റാണെന്നതിനു സംശയമില്ല. ഇടത്തരത്തത്തിന്റെ ഉറക്കത്തിൽ നിന്ന് ഉണരുവാനുള്ള ഈ ആഹ്വാനത്തെ വെറുമൊരു ദർശ

നമായിപ്പോലും കരുതുക സാദ്ധ്യമല്ല. പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽ പണ്ടുണ്ടായിരുന്ന അഗാധതയുടെ ഒരു അവസാന നിലവിളിയായി മാത്രമേ ഇതിനെ കരുതുവാൻ സാധിക്കൂ.

ഹൈദഗർ ഒരു ഈശ്വര വിശ്വാസിയല്ല. കൃഷ്ണാരണ്യത്തിൽ (Black Forest) ഏകാന്തവാസം ചെയ്യുന്ന ഈ താപസകൻ ശ്രീബുദ്ധനെപ്പോലെ ആസ്തികനുമല്ല നാസ്തികനുമല്ല.

എന്നാൽ സുപ്രധാന അസ്തിത്വവാദിയായ സാർത്രിന്റെ സവിധത്തിലേക്ക് നാം കടന്നുചെല്ലുമ്പോൾ തികഞ്ഞ നാസ്തികത്വത്തെയാണു നാം ദർശിക്കുന്നത്.

സാർത്രിന്റെ പ്രധാന കൃതി 'ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും' (Being and Nothingness) എന്നുള്ളതാണ്. സങ്കീർണ്ണമായ ഈ കൃതിയുടെ ഒരു സമാഹാരം ഇവിടെ നൽകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതിലെ പ്രധാന ആശയങ്ങളിലൊന്ന് ആത്മവഞ്ചനയെന്നുള്ളതാണ്. ഹൈദഗറിനെപ്പോലെ തന്നെ മാനുഷികാസ്തിത്വവും മാനുഷികേതരാസ്തിത്വവും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം കാണിക്കുവാനാണ് സാർത്ര് ശ്രമിക്കുന്നത്. മാനുഷികാസ്തിത്വം അതിന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റി സ്വയം അറിയുന്നു. എന്നാൽ താനെന്താണെന്ന് സ്വയം അറിയുവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുന്നില്ല.

ഒരു മേശയാണെങ്കിൽ അതു ചതുരമാണ്, പരന്നതാണ്, മാർദ്ദവമുള്ളതാണ് എന്നൊക്കെ കൃത്യമായി വർണ്ണിക്കാം. അവിടെ വഞ്ചനയൊന്നുമില്ല. ആത്മവഞ്ചനയുമില്ല. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും ഇതുപോലെതന്നെ അവന് അഞ്ചടി പത്തിഞ്ച് ഉയരമുണ്ട്, തലമുടി നരച്ചതാണ്, എന്നൊക്കെ കൃത്യമായി വർണ്ണിക്കാം. അവിടെയും ആത്മവഞ്ചനയൊന്നുമില്ല. അവ നിശ്ചിതങ്ങളായ കാര്യങ്ങളാണ്. മനുഷ്യനിലായാലും മാനുഷികേതര സൃഷ്ടികളിലായാലും ഉള്ള ഈ നിശ്ചിത ഗുണങ്ങൾക്ക് അൻ-സ്വാ (En-soi - അതിൽതന്നെയുള്ളത്) എന്നു പേർ വിളിക്കാം. എന്നാൽ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചുള്ള മറ്റു ചില കാര്യങ്ങൾ അതായത് അവൻ ധീരനാണ്, ഭീരുവാണ്, പക്വമതിയാണ്, മഠയനാണ് എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ അവനവൻ തന്നെ നിശ്ചയിക്കേണ്ടതായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങളിൽ എനിക്ക് എന്നെത്തന്നെ അറിയുവാൻ പ്രയാസമാണ്. പലപ്പോഴും ഞാൻ എന്നെത്തന്നെ വഞ്ചിക്കുകയാണ് - ധീരനാണെന്നു ചിലപ്പോൾ ഞാൻ നടിക്കുന്നത് എന്റെ യഥാർത്ഥ ഭീരുത്വം കൊണ്ടായിരിക്കാം. ഇവിടെയാണ് ആത്മവഞ്ചന വന്നുചേരുന്നത്. അവനവൻ നിശ്ചയിക്കേണ്ടതായിട്ടുള്ള ഈ ഗുണങ്ങൾക്കെല്ലാം കൂടെ പൂർസ്വാ (pour-soi) അഥവാ തനിക്കായിത്തന്നെയുള്ള തന്റെ അസ്തിത്വം എന്ന് സാർത്ര് പേരു വിളിക്കുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യന്റേയും വ്യക്തിത്വം

അഥവാ താദാത്മ്യം കാണപ്പെടേണ്ടത് അവന്റെ 'അൻസ്വാ'യിലല്ല അവന്റെ 'പൂർസ്വാ'യിലാണ്.

എന്നാൽ മിക്ക ആളുകളും യഥാർത്ഥമായ വ്യക്തിപരങ്ങളായ ഗുണ ങ്ങളെ സ്വയനിശ്ചയം മൂലം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം ഏതെങ്കിലും ഒരു തൊഴിൽ സ്വീകരിക്കുന്നതുമൂലം തന്റെ വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുന്ന തിന് ശ്രമിക്കുന്നു. അതായത് അയാൾ ആരാണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന്, ഡോക്ടറാണ്, വക്കീലാണ്, അദ്ധ്യാപകനാണ് എന്നൊക്കെയാണ് സമാ ധാനം, അല്ലെങ്കിൽ ക്രിസ്ത്യാനിയാണ്, ഹിന്ദുവാണ്, കമ്മ്യൂണിസ്റ്റാണ് എന്നൊക്കെയായിരിക്കും. തന്റെ തൊഴിൽ നിർത്തി ജോലിയിൽ നിന്നു പിരിഞ്ഞാലും അയാളെപ്പറ്റി പറയുന്നത് പെൻഷൻ പറ്റിയ ജഡ്ജിയാണ്, പെൻഷൻ പറ്റിയ അദ്ധ്യാപകനാണ് എന്നൊക്കെയാണ്. എന്നാൽ താനാ രാണെന്നു തനിക്കുതന്നെ യഥാർത്ഥ നിശ്ചയവുമില്ല. തന്റെ 'അൻസ്വാ' യ്ക്കപ്പുറത്ത് തനിക്കായിത്തന്നെ ഒരു പൂർസ്വാ കണ്ടുപിടിച്ച് തന്റെ വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കുവാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ശ്രമം എല്ലായ്പോഴും പരാ ജയപ്പെടുന്ന കഥയാണ് സാർത്ര് തന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ വർണ്ണിക്കുന്നത്. സകലവും ഇല്ലായ്മയാണ്. ബോധം (consciousness) എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ അതിന്നകത്തു യാതൊരു കഴമ്പുമില്ല. അത് വെറും നാസ്തി ത്വമാണ്. അതിനകത്തുള്ളത് ഓരോ നിമിഷത്തിലും മാറിക്കൊണ്ടിരി ക്കുന്നു. അഹം എന്താണെന്നു ചോദിച്ചാൽ അവിടെയും യാതൊരു നിശ്ചിത കഴമ്പുമില്ല. മേശയേയും കസേരയേയുംപോലെ നീളവും വീതി യുമൊക്കെക്കഴിഞ്ഞാൽ ബാക്കിയുള്ളതൊക്കെ അനിശ്ചിതവും അസ്ഥി രവുമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ അഹവും നാസ്തിത്വം തന്നെ. പിന്നെയു ള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യവും അപഗ്രഥിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ വെറും നാസ്തിത്വമാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണ്, തിരഞ്ഞെടുക്കൽ (choice) ആണല്ലോ. മേശയേയും കസേരയേയുംപോലെ ഞാനൊരു വെറും അൻ-സ്വാ ആണെങ്കിൽ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന പ്രശ്നമേ ഉദിക്കുന്നില്ല. എന്റെ ഭൂതകാലം എന്റെ ഭാവിയെ നിശ്ചയിച്ചുകൊള്ളും. എന്നാൽ തിര ഞ്ഞെടുക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്റെ ഭൂതകാലത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ട് ആ ഭൂതകാലത്താൽ നിശ്ചിതമല്ലാത്ത ഭാവിയെ സൃഷ്ടിക്കുവാനാണ് ഞാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ അൻ-സ്വായെന്ന നിലയിൽ എനിക്കുള്ള അസ്തിത്വത്തെ ഞാൻ നിഷേധിക്കുന്നതുമൂലം ഞാൻ തന്നെ നാസ്തി ത്വമായിത്തീരുന്നു. എന്നിട്ടെന്താണു ഞാൻ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്, ഇല്ലാത്തതിനെ. ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മയെ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതു മൂലം ഞാൻ നാസ്തിത്വത്തെ സ്വയം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യവും നയിക്കുന്നത് ഇല്ലായ്മയിലേക്കാണ്. സാർത്രിന്റെ ഈ മിടുക്കൻ വാദത്തെ

ഞാനൊന്നു സമാഹരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകണമെങ്കിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം. അങ്ങനെ മനുഷ്യനെന്ന നിലയിൽ അവനുള്ള അസ്തിത്വം (existence) സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയാണ് അവന്റെ സത്തയും. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇല്ലാ യ്മയെ പിടിക്കുവാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്. സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെ എല്ലായ് പോഴും മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നതാണ്. അതായത് അടിസ്ഥാനമില്ലാ യ്മയെ ആശ്ലേഷിക്കുകയെന്ന്. അങ്ങനെ സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന നാസ്തി ത്വത്തിന് കുറ്റം വിധിക്കപ്പെട്ടവനാണു മനുഷ്യൻ (Man is the being condemned to freedom which is non being).

ഒരു പുതിയ മാനസിക ശാസ്ത്രമാണ് സാർത്ര് സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഫ്രോയിഡിന്റെ (Freud) മാനസികശാസ്ത്രത്തിലെ മിക്കവാറും എല്ലാ തത്വങ്ങളേയും നിഷേധിക്കുന്ന ഈ പുതിയ അസ്തിത്വപരമായ മാന സ്സികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ (Existential psychoanalysis) ചിന്താഗതിയിങ്ങനെ യാണ്. എല്ലാ പൂർസ്വാകളും ഒരു കാര്യത്തെ അന്വേഷിക്കുന്നു. അതാ യത് ഉണ്മയെ താൻ സ്വയം ഇല്ലായ്മയാണെന്ന് പൂർസ്വായ്ക്ക് ബോദ്ധ്യ മുള്ളതുകൊണ്ടാണ് അത് വ്യഗ്രതയോടെ ഉണ്മയെത്തേടുന്നത്. എന്നാൽ മറ്റു വസ്തുക്കളെപ്പോലെ ഒരു വെറും അൻസ്വാ ആയിത്തീരുന്നതു കൊണ്ട് ഉണ്മയ്ക്കായി ഉള്ള അവന്റെ ദാഹം തീരുന്നില്ല. പൂർസ്വാ ആയി രുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അൻ-സ്വാ ആകുവാനാണ് മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം. അതായത് ദൈവമാകുവാൻ. ദൈവം എന്നു പറയുന്നത് തന്നിൽതന്നെ ഉണ്മയുള്ള സ്വയബോധമുള്ള തനിയ്ക്കായിത്തന്നെയുള്ള ഉണ്മയാണ്. പക്ഷേ പൂർസ്വായും അൻ-സ്വായും പരസ്പര വിരുദ്ധങ്ങളാണ്. അതു കൊണ്ടു ദൈവമെന്നു പറയുന്നതുതന്നെ ഒരു പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമാണ്. ഈ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമാകുവാനാണ് പാവം മനുഷ്യന്റെ വ്യഗ്രമായ ഉദ്യമം. മനുഷ്യൻ വലിയ ഒരു ശോകാത്മക കഥയാണ്. നിരാശയുടെ നടുത്തെരുവിലാണ് അവൻ നടപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന നാസ്തിത്വമാണ് അവനു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ശിക്ഷ.

സാർത്രിന്റെ നിഗമനങ്ങൾക്ക് കടകവിരുദ്ധമായ തീരുമാനങ്ങളിലാണ് ഒരു ക്രൈസ്തവ അസ്തിത്വവാദിയായ ഗബ്രിയേൽ മാർസലി (Gabriel Marcel) ന്റെ ചിന്താഗതി അദ്ദേഹത്തെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിക്കുന്നത്. ഹൈദഗറിന്റേയും സാർത്രിന്റേയും രീതിയിലുള്ള കൃത്യതയുള്ള നിഗമ നങ്ങളൊന്നും മാർസലോ, ഈശ്വരവിശ്വാസിയല്ലാത്ത കാൾ യാസ് പേഴ്സോ (Karl Jaspers) സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കുകയില്ല. യുക്തി ഉപയോ ഗിച്ചുള്ള വ്യവസ്ഥിതമായ ചിന്ത തന്നെ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്നതാണെന്നാണ് മാർസൽ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പല വശങ്ങളെക്കുറിച്ച് പല കാര്യങ്ങളും പറയാമെന്നല്ലാതെ അവയെ എല്ലാം

യുക്തിയുക്തമായ ഒരു ചിന്താവ്യവസ്ഥിതികൊണ്ട് പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുക സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യൻ എപ്പോഴും ഒരു ആയിത്തീരലിന്റെ മദ്ധ്യത്തിലായതുകൊണ്ട് അവന്റെ ചിന്തയും എപ്പോഴും വ്യത്യാസപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കും. മനുഷ്യന്റെ മറ്റു മനുഷ്യരുമായുള്ള ബന്ധങ്ങളുടെ വിശകലനംമൂലം മാത്രമേ മനുഷ്യനു മനുഷ്യനെതന്നെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. എന്നാൽ ഈ മാനുഷികബന്ധങ്ങളിലെല്ലാം തന്നെ ആത്മാർത്ഥതയും വിശ്വസ്തതയും പുലർത്തിയെങ്കിൽ മാത്രമേ ഈ ബന്ധങ്ങളിൽകൂടെ സ്വയധാരണ (self understanding) ഉണ്ടാവുകയുള്ളു.

കാൾ യാസ്പേഴ്സിന്റെ കുറെക്കൂടെ വിപുലവും വ്യവസ്ഥിതവുമായ ചിന്താസൗധത്തെ സമാഹരിക്കുവാൻ ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നില്ല.

4. സ്ട്രക്ച്ചറലിസം അഥവാ ഘടനാവാദം

പാശ്ചാത്യ ദർശനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും പുതിയതായി അരങ്ങത്തിറങ്ങിയിരിക്കുന്ന ഈ ഘടനാവാദവും ഉത്ഭവിക്കുന്നത് ഫ്രാൻസിലാണ്. അസ്തിത്വവാദത്തിൽ വ്യക്തിക്കു കൊടുക്കുന്ന സർവപ്രാധാന്യത്തിനെതിരായ ഒരു പ്രതികരണമായി ഇതിനെ വേണമെങ്കിൽ കരുതാം. അസ്തിത്വവാദം മാനസിക ശാസ്ത്ര (Psychology) ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെങ്കിൽ ഘടനാവാദം സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിൽ അഥവാ സോഷ്യോളജിയിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മനുഷ്യനെ സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രധാന തീരുമാനങ്ങളുണ്ടാകുന്നത് വ്യക്തിയുടെ ബോധത്തിനകത്തല്ലെന്നും സാമൂഹ്യധനസ്ഥിതിയിൽ അധികാരത്തിന്റെ ചരടുപിടിക്കുന്നവരിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന തീരുമാനങ്ങളാണ് മനുഷ്യന്റെ ഭാവിരൂപത്തെ കൂറെക്കൂടെ സാരമായി നിർണ്ണയിക്കുന്നതെന്നും ഘടനാവാദികൾ ശഠിക്കുന്നു. ഈ ചിന്താഗതിയുടെ ഉത്ഭവം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ഫ്രാൻസിലുണ്ടായിരുന്ന സുപ്രസിദ്ധ സാമൂഹ്യചിന്തകനായ ലേവി ബ്രൂൾ (Levi-Bruhl) എന്ന ചിന്തകന്റെ കൃതികളിലാണ്. ഈ ചിന്താഗതിയുടെ ഇന്നത്തെ പ്രധാന വക്താവ് ലേവി സ്ട്രൗസ് (Levi-Strauss) എന്നു പേരുള്ള ഫ്രഞ്ചു സാമൂഹ്യ ചിന്തകനാണ്. മനുഷ്യജീവിതം ആരംഭം മുതലേ സാമൂഹ്യമാണെന്നും ഒരു മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വത്തെ തന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നത് അവൻ ജീവിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയാണെന്നും ആണ് ലേവി സ്ട്രൗസ് വാദിക്കുന്നത്. നീതിനിഷ്ഠമായ ഒരു സാർവ്വലൗകിക മനുഷ്യസമുദായം സൃഷ്ടിപ്പാനാഗ്രഹിക്കുന്ന ഏവനും സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഒരു ചിന്താഗതിയാണിത്. ദാർശനികരീത്യാ ചിന്തിക്കുമ്പോൾ വലിയ അഗാധതയൊന്നും ഈ ചിന്താരീതിയിൽ കാണുന്നില്ലെങ്കിലും ജീവിതത്തിലെ പ്രധാന പ്രശ്നങ്ങളുമായി വളരെയധികം ഉറ്റബന്ധമുള്ളതും മനുഷ്യനെ കർമ്മോന്മുഖനാക്കുവാൻ അധികം സഹായിക്കുന്നതുമായ ഒരു ചിന്താ

രീതിയാണിത്. ഇതിന്റെ ദാർശനികമായ ആവിഷ്കരണം ഇപ്പോഴും പൂർണ്ണതയിൽ എത്തിച്ചേർന്നിട്ടില്ലെങ്കിലും കഴിഞ്ഞ ഇരുപതു കൊല്ലങ്ങളോളമായി അസ്തിത്വവാദത്തിനു യൂറോപ്യൻ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടയിൽ ഉണ്ടായിരുന്നത്ര സ്ഥാനമെങ്കിലും ഈ ഘടനാ വാദത്തിന് 20-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ അവസാന ദശകങ്ങളിൽ ഉണ്ടാകുമെന്നു ചിന്തിക്കുന്നതിൽ വലിയ പിശകില്ല.

ഘടനാ വാദത്തെ സംബന്ധിച്ച ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷു ഭാഷയിൽ ഇറങ്ങുവാൻ തുടങ്ങുന്നതേയുള്ളു. എന്നാൽ ഫ്രാൻസിൽ അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ മഹാപുരോഹിതനായ സാർത്രും ഘടനാവാദത്തിന്റെ അപ്പോസ്തോലനായ ക്ലോഡ് ലേവി സ്ട്രൗസും തമ്മിൽ ഉഗ്രമായ ഒരു സംവാദം ആരംഭിച്ചിട്ട് വർഷം രണ്ടായി. മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയ (anthropology) ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ലേവി സ്ട്രൗസ് വാദിക്കുന്നത്, അസ്തിത്വവാദം വ്യക്തിയെ സമൂഹത്തിൽനിന്നും വേർപെടുത്തി സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിയാമക പരിമിതികളുടെ ബോധം കൂടാതെ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന ഒരു കാര്യത്തെ മാത്രം കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു ചിന്തിക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യനെ തെറ്റിദ്ധരിക്കുവാനാണ് നമ്മെ സഹായിക്കുന്നത് എന്നാണ്. ലോകചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള അനേകായിരം സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളെ ശാസ്ത്രീയമായി അപഗ്രഥിച്ച് മനുഷ്യർ തമ്മിൽ തമ്മിലും മനുഷ്യർക്കു പ്രപഞ്ചത്തോടുമുള്ള ബന്ധങ്ങൾ പഠിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന് അവന്റെ സ്വന്തം സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയേയും അതിലെ മനോഭാവങ്ങളേയും പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു എന്ന് ഘടനാവാദികൾ ശഠിക്കുന്നു. എന്നാൽ സാർത്ര് പറയുന്നത് മനുഷ്യനെ ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുന്നതുമൂലം, അവനെ ശാസ്ത്രവിധേയമായ മറ്റു വസ്തുക്കളുടെ കൂടെ ചേർക്കുന്നതു മൂലം, ഘടനാവാദമാണ് മനുഷ്യനെ തെറ്റിദ്ധരിക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്നത് എന്നാണ്. ലേവി സ്ട്രൗസിന്റെ മറുപടി, മാനുഷിക ബന്ധങ്ങളേയും മനോഭാവങ്ങളേയും കുറിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പഠിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെങ്കിൽ പിന്നെ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് എന്തടിസ്ഥാനമാണ് ഉള്ളതെന്നാണ്. മനുഷ്യൻ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന വസ്തുതകളേയും ആശയങ്ങളേയും (facts and ideas) പരസ്പരം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രീയ വിജ്ഞാനീയമുണ്ടാകാതെ മനുഷ്യനു പ്രപഞ്ചത്തേയോ മറ്റു മനുഷ്യരേയോ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ അഭിമുഖീകരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ശാസ്ത്രീയ അപഗ്രഥനം മനുഷ്യനെ വസ്തുവാക്കി മാറ്റുവാൻ ശ്രമിക്കുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്, പ്രത്യുത മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും അവന്റെ ജീവിത ഘടനയെക്കുറിച്ചും നമുക്കറിയാവുന്ന അസംഖ്യം വസ്തുതകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിച്ച് ഒരു സാർത്ഥമായ മനുഷ്യവിജ്ഞാനീയം സൃഷ്ടി

ക്കുവാനാണ്. എന്നാൽ ഘടനയുടെ അപഗ്രഥനത്തിൽ മാത്രം അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ള മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തിന് മനുഷ്യനെ മുഴുവനായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ഘടനാവാദത്തിൽ കൂടെയുള്ള മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തെ ഭാഗികമായ ഒരു ജ്ഞാനമായി മാത്രമേ കരുതുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മിക്കവാറും എല്ലാ ദാർശനികന്മാരും സമ്മതിക്കും. കീടശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ഉറുമ്പുകളുടെ ഘടനയെ പഠിക്കുന്നതു പോലെ മനുഷ്യ വിജ്ഞാനീയത്തിന് മനുഷ്യനെ പഠിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ചരിത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, മാനസികശാസ്ത്രം, മനുഷ്യ സംസ്കാര വിജ്ഞാനീയം (cultural anthropology) മുതലായവയിൽ കൂടെ നമുക്കു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനം മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഒട്ടും സഹായിക്കുന്നില്ലെന്നു പറയുന്നത് സാഹസം തന്നെയാണ്.

യൂറോപ്പിലെ ദാർശനിക ശാസ്ത്രം അടുത്ത ദശകത്തിൽ മുമ്പോട്ടു പോകുവാനിടയുള്ളത് സാമൂഹ്യതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഘടനാവാദത്തിന്റേയും, വ്യക്തിത്വത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ അസ്തിത്വ വാദത്തിന്റെയും മദ്ധ്യത്തിൽകൂടെ ആയിരിക്കുമെന്ന് ചിന്തിക്കുന്നതിൽ വലിയ തെറ്റുണ്ടാവുകയില്ല.

മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായും സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് എന്നുള്ള സാർത്രിന്റെ വാദം കുറെ കട്ടിയായിട്ടാണ് സാധാരണക്കാർക്ക് അനുഭവപ്പെടുക. മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് വ്യക്തിപരമായ നിശ്ചയങ്ങളിലും പ്രവർത്തനങ്ങളിലും കൂടി മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത പുതിയ സാമൂഹ്യ മനോഭാവങ്ങളിലും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളും സൃഷ്ടിക്കുന്നതു മൂലം കൂടിയാണെന്നുള്ള വാദം കുറെക്കൂടി യുക്തിക്കു ചേർന്നതാണ്. ഓരോ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയും അതിന്റേതായ സാമൂഹ്യ മനോഭാവങ്ങളും മൂല്യങ്ങളും ലക്ഷ്യങ്ങളും നിർമ്മിക്കുന്നു. ഇവയെ നിഷേധിച്ച് തന്റെ സ്വന്തം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ സ്ഥാപിക്കുവാൻ മാത്രം ശ്രമിക്കുന്ന അസ്തിത്വ വാദിക്കുപോലും ഈ വ്യവസ്ഥിതിയുടേയും മൂല്യങ്ങളുടേയും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

ലേവി സ്ട്രൗസിന്റെ ചിന്താഗതിയോടു സഹഭാവമുള്ള ചിന്തകന്മാർ അമേരിക്കയിലാണ് ഇന്നു കണ്ടുവരുന്നത്. രണ്ടു പേരുടെ പേരു മാത്രമേ ഇവിടെ എടുത്തുപറയുന്നുള്ളു. ഒന്ന്, 'മാദ്ധ്യമമാണ് സന്ദേശം' (The Medium is the Message) എന്ന ഗ്രന്ഥമെഴുതിയ മാർഷൽ മെക്‌ലഹൻ (Marshall Mc Luhan). രണ്ടാമത്, വ്യവസ്ഥിതി വാദത്തേയും അസ്തിത്വ വാദത്തേയും ഭാഷാപഗ്രഥനവാദത്തേയും കൂട്ടിച്ചേർത്തു മാനുഷിക മനോഘടനയെപ്പറ്റി പല പുതിയ ചിന്തകളും അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന നോവാം ച്യോംസ്കി (Noam Chomski). മെക്‌ലൂഹന്റെ വാദം ഒരു സമൂ

ഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയും പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ആ സമൂഹത്തിൽ പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെടുന്ന ആദർശങ്ങളേയും ആശയങ്ങളേയുംകാൾ കൂടുതലായി ആ സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തിനും ആശയവിനിമയത്തിനും ഉപയോഗിക്കുന്ന ഘടനയാണ് എന്നത്രെ. ച്യോംസ്കിയാകട്ടെ പറയുന്നത്, മനുഷ്യന്റെ ഭാഷയെ അപഗ്രഥിക്കുമ്പോൾ പദങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാത്രമല്ല വെളിപ്പെടുന്നത്, ഭാഷാ വ്യാകരണത്തിന്നിടയിൽ കിടക്കുന്ന ഒരു അർത്ഥവ്യാകരണം ഉണ്ടെന്നും മനുഷ്യനെ യഥാർത്ഥമായി മനസ്സിലാക്കുവാനും മനുഷ്യനെ പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കുവാനും ഈ സംജ്ഞാവ്യാകരണത്തിന്റെ വേദിയിലേക്ക് കടന്നുചെന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നുമത്രേ.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ ഫ്രഞ്ച് അമേരിക്കൻ രൂപങ്ങൾ ഇപ്പോഴും വ്യത്യാസപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. എന്നാൽ അടുത്ത ഭാവിയിൽ ഈ വാദം ലോകമെങ്ങും കൂടുതൽ ശിഷ്യന്മാരെ ആർജ്ജിക്കുമെന്നതിനു സംശയമൊന്നുമില്ല.

5. ഭാഷാപഗ്രഥനം

താത്വിക ദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിൽ ഒരു പുതിയ അദ്ധ്യായം സൃഷ്ടിക്കുകയാണ് ആധുനിക ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രമുഖ ദർശനമായ ഭാഷാപഗ്രഥനം. ദർശനത്തിന്റെ ചുമതലയെന്താണ്? (What is the task of Philosophy?) ഇതാണ് പ്രധാനമായ ചോദ്യം. സാർവത്രിക പ്രപഞ്ചത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാനുള്ള കഴിവ് ദർശനത്തിനില്ലെന്നും പ്രകൃതിയിലെ ഓരോ വിഭാഗങ്ങളേയും അതതിനു യോജിച്ച പഠനരീതി ഉപയോഗിച്ച് ഗ്രഹിക്കുകയെന്നുള്ളത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചുമതലയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രീയരീതിയിലുള്ള ദർശനത്തിന് പഠിക്കുവാൻ അതിന്റേതായ വിഷയം ഒന്നും ഇല്ലെന്നുമാണ് ഈ നവദാർശനികന്മാരുടെ വാദം.

പിന്നെയെന്താണ് ദർശനത്തിനു സാധിക്കുക? മറ്റുള്ളവർ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാവിയെ അപഗ്രഥിച്ച് അതിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമാക്കുക. ഇതാണ് ദർശനത്തിന്റെ പ്രധാന ചുമതല. ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പല ഇംഗ്ലീഷ് അമേരിക്കൻ ദാർശനികന്മാരും ഉന്നയിച്ച ഒരു പ്രശ്നമാണ് അർത്ഥത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്താണ് എന്നുള്ളത്. ചാൾസ് പേയേഴ്സ് (1839–1914) വ്യക്തമായ ഒരു അർത്ഥ നിർവ്വചനം (theory of meaning) ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രാഗ്മാറ്റിക് ദർശനം അർത്ഥത്തിന്റെ അർത്ഥം വ്യക്തമാക്കുവാനുള്ള ഒരു ഉദ്യമമായിരുന്നു. ഒരു പദത്തിന്റെ അർത്ഥം നമുക്കു മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ആ പദം

കൊണ്ടു വിവക്ഷിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം എന്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നുവെന്നും സ്ഥിതിഗതിയിൽ എന്തു അന്തരം ഉളവാക്കുന്നുവെന്നും ഗ്രഹിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളു.

ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ കേംബ്രിഡ്ജ് സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായിരുന്ന ജി. ഇ. മൂറിന്റേയും അന്വേഷണം ഇതു തന്നെ ആയിരുന്നു. ഓരോരുത്തരും താൻതാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയുടെ അർത്ഥം പൂർണ്ണമായി വ്യക്തമാക്കിയെങ്കിൽ മാത്രമേ ഭാഷ മൂലമുള്ള ആശയവിനിമയം സാദ്ധ്യമാകയുള്ളു. പദങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ ഒരു ശാസ്ത്രം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ ശ്രമിച്ച മറ്റൊരു ആംഗ്ലേയ ദാർശനിക നാണ് ബർട്രാന്റ് റസ്സൽ. റസ്സലും വൈറ്റ്ഹെഡും കൂടി ഒരുമിച്ച് ഒരു 'മാത്തമാറ്റിക്കൽ ലോജിക്' സൃഷ്ടിച്ചത് പദങ്ങളും അവയുടെ അർത്ഥവും തമ്മിൽ യുക്തിയുക്തമായ ഒരു ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുവാൻ വേണ്ടിയായി രുന്നല്ലോ.

ഏതാണ്ടതേ സമയത്തുതന്നെ ഓസ്ട്രിയായിലെ വിയന്നാ സർവ്വക ലാശാലയിലെ ഏതാനും പ്രൊഫസ്സർമാർ ശാസ്ത്രീയഭാഷയും ദാർശ നിക ഭാഷയും തമ്മിൽ വിവേചിച്ച് ശാസ്ത്രീയ ഭാഷയുടെ സാർത്ഥത യേയും ദാർശനിക ഭാഷയുടെ നിരർത്ഥതയേയും സ്ഥാപിക്കുവാൻ ശ്രമി ക്കുകയായിരുന്നു. ഈ ശാസ്ത്രകാരന്മാരുടെ സംഘം 'വിയന്നാവലയം' (Vienna circle) എന്ന പേരിൽ രൂപവൽക്കരിക്കപ്പെട്ടത് 1929-ൽ ആണ്. ഈ വലയത്തിലെ ഒരു അംഗമല്ലെങ്കിലും അതിന്റെ സുഹൃത്തും വഴി കാട്ടിയുമായിരുന്ന വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിൻ 1921-ൽ തന്നെ തന്റെ പ്രധാന ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. അതിൽ അദ്ദേഹം വാദിക്കു ന്നത് പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിലെ പ്രമേയങ്ങൾ മാത്രമേ സാർത്ഥകങ്ങൾ ആകുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മറ്റു പ്രസ്താവനകളെല്ലാം നിരർത്ഥകങ്ങളാണെന്നുമായിരുന്നു. പ്രാചീന ദർശനം ഭാഷയുടെ പരി ധികളെ ഉല്ലംഘിച്ച് ഭാഷ മൂലം പ്രകടിപ്പിക്കാനാവാത്ത ആശയങ്ങളെ ഭാഷയിൽ കൂടെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതു മൂലം വെറും നിരർത്ഥ ജല്പന ങ്ങളിലേക്ക് കടന്നുപോകുന്നുവെന്നായിരുന്നു വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിന്റെ വാദം. എന്നാൽ വിയന്നാ വലയത്തിലെ അംഗങ്ങൾ വാദിച്ചിരുന്നത് അനുഭ വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി നിർണ്ണയിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ ങ്ങൾ മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളുവെന്നും അനുഭവം മൂലം നിർണ്ണായക ങ്ങളല്ലാത്ത പ്രസ്താവനകളെ നിരർത്ഥങ്ങളെന്നു പറഞ്ഞ് തള്ളുക മാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളൂവെന്നും ആയിരുന്നു.

ഹിറ്റ്ലർ ഓസ്ട്രിയ അക്രമിച്ചതോടുകൂടെ വിയന്നാ വലയം നാമാവ ശേഷമാകുകയും അതിലെ അംഗങ്ങളിൽ പലരും വിയന്നാ വിട്ട് ഇംഗ്ല

ണ്ടിലേക്കും അമേരിക്കയിലേക്കും കുടിയേറിപ്പാർക്കുകയും ചെയ്തു. വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിൻ കേംബ്രിഡ്ജിൽ വന്നു. കാർനാപ് (Carnap) ചിക്കാഗോയിലും ഓക്സ്ഫോർഡ് സർവ്വകലാശാലയിലെ എ. ജെ. ഏയർ (A. J. Ayer) വിയന്നാ വലയത്തിന്റെ ആശയങ്ങളെ തന്റെ "ഭാഷയും സത്യവും യുക്തിയും" (Language, Truth and Logic) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ കൂടി ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസം എന്ന ദർശനത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാരാണ് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ഏയറും അമേരിക്കയിൽ കാർനാപും. അനുഭവത്തിൽകൂടി മാത്രമേ സത്യനിർണ്ണയം സാധിക്കൂ (the verification principle is the criterion of truth) എന്നതാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ മൂലക്കല്ല്. അനുഭവത്തിൽ കൂടെ നിർണ്ണയിക്കാനാവാത്തത് നിരർത്ഥകമാണ് എന്ന ദാർശനിക തത്വത്തിന് ദാർശനികമായി ഒരു വലിയ ബലഹീനതയുണ്ട്. അതായത് ഈ തത്വം തന്നെ അനുഭവത്തിൽ കൂടെ നിർണ്ണയിക്കാവുന്നതാണോ? അനുഭവനിശ്ചിതമായതു മാത്രമേ സാർത്ഥമാകൂ എന്ന തത്വം തന്നെ അനുഭവനിശ്ചിതമല്ലെങ്കിൽ തീർച്ചയായും നിരർത്ഥമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് ഇന്ന് ഇംഗ്ലണ്ടിലെയും അമേരിക്കയിലേയും പ്രധാന ദാർശനികന്മാരിൽ മിക്കവരും തന്നെ ഈ ലോജിക്കൽ പോസിറ്റീവിസത്തേയും അതിന്റെ അനുഭവനിശ്ചിതവാദത്തെയും നിഷേധിക്കുന്നവരാണ്.

എന്നാൽ വിയന്നാ വലയത്തിന്റെ വാദങ്ങളെ സാരമായി വ്യത്യാസപ്പെടുത്തി കുറെക്കൂടെ അനുദ്ധതമായ ഒരു ദർശനം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചവരാണ് ഭാഷാപഗ്രഥന ദാർശനികന്മാർ. ജിൻബെർട്ട് റായിൽ, ജോൺ വിസ്ഡം, ജെ. എൽ. ഓസ്റ്റിൻ മുതലായ ദാർശനികന്മാർ ഉദ്യമിക്കുന്നത് മറ്റുള്ളവർ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഭാഷയെ അപഗ്രഥിച്ച് ഭാഷയുടെ തെറ്റായ ഉപയോഗം മൂലം വരുന്ന അബദ്ധങ്ങളെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുവാൻ ആണ്. വിറ്റ്ഗെൻ സ്റ്റെയിന്റെ 1953-ലെ പ്രസിദ്ധീകരണമായ 'ദാർശനിക ഗവേഷണങ്ങൾ' (Philosophical investigations) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെയാണ് ഇവർ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നത്. ഭാഷയുടെ പരിമിതികളെ മനസ്സിലാക്കി പറയാനാവാത്തതു പറയുവാനുള്ള സാഹസിക ഉദ്യമത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യരെ പിൻതിരിപ്പിക്കുകയും പറയാനാകുന്നത് അർത്ഥ വ്യക്തതയോടുകൂടെ പറയുവാൻ മനുഷ്യരെ പഠിപ്പിക്കുകയുമാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. ഒരുതരം മാനസിക ചികിത്സയാണ് ഇത്. ദർശനം സാധാരണ ഭാഷയുപയോഗിക്കണം. മറ്റുള്ളവർ പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ സഹായിക്കണം. അതിലുപരിയായ, ഉദ്ധതങ്ങളായ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളൊന്നും ഭാഷാപഗ്രഥന വാദത്തിനുണ്ടാകരുത്.

ഈ വാദത്തിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് കവിതാഭാഷയേയും ധർമ്മശാസ്ത്ര ഭാഷയേയും അതിന്റെ ഗവേഷണ പരിധിയിൽനിന്ന് ഒഴിച്ചു നിർത്തിയി

രിക്കുകയായിരുന്നു. എന്നാൽ പിൽക്കാലത്ത് ആർ. എം. ഹേയർ (R. M. Hare), സ്റ്റുവർട്ട് ഹാംപ്ഷായർ (Staurt Hampshire), റ്റൂൾമിൻ (Toulmin) മുതലായ ദാർശനികന്മാർ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്ര ഭാഷയെ അപഗ്രഥിക്കുവാൻ ആരംഭിച്ചു കഴിഞ്ഞു. ധാർമ്മിക പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ മനുഷ്യനു ജീവിതത്തേയും ലോകത്തേയും കുറിച്ചുള്ള മനോഭാവത്തെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് അവയേയും അപഗ്രഥിച്ച് അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുമെന്നുമാണ് ഇവരുടെ വാദം. ഒരു വിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനത്തേക്കാൾ മറ്റൊരു വിധത്തിലുള്ള പ്രവർത്തനം കൂടുതൽ അഭികാമ്യമാണെന്നു തെളിയിക്കുവാൻ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്രത്തിനു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ബഹുവിധ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ചിലവയെ അഭികാമ്യമായും മറ്റു ചിലവയെ നിഷ്കാസ്യമായും മനുഷ്യർ പരിഗണിക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ആ പരിഗണനയിലുള്ള യുക്തിവിരോധങ്ങൾ കാണിക്കുവാൻ ധാർമ്മിക ശാസ്ത്രത്തിനു സാധിക്കുമെന്ന് ഭാഷാപഗ്രഥന ദാർശനികന്മാർ വാദിക്കുന്നു.

മതസംബന്ധമായും ഈശ്വര സംബന്ധമായും ഉള്ള പ്രഭാഷണങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിലുള്ള കാര്യങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം അവ നിരർത്ഥങ്ങളാണ് എന്നുള്ള അഭിപ്രായമാണ് ഇങ്ങനെയുള്ള ദാർശനികന്മാർക്കുള്ളത്. ഭാഷാപഗ്രഥനം നിർവ്വചിക്കുന്ന പരിധികൾക്കുള്ളിൽതന്നെ നിന്നുകൊണ്ട് വേദശാസ്ത്രപരമായ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ നടത്തുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ദാർശനികന്മാർ ഇംഗ്ലണ്ടിലും അമേരിക്കയിലും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

ഈശ്വരനുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു പറയുവാൻ ഇങ്ങനെയുള്ള ക്രിസ്തീയ വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള സംഭവങ്ങളെ ആസ്പദമാക്കി മാത്രം ഒരു വേദശാസ്ത്രം ചമയ്ക്കുവാനാണ് ഇങ്ങനെയുള്ളവർ ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ഏതായാലും ഭാഷാപഗ്രഥന ദർശനംകൊണ്ട് ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയോ ജീവിത ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റിയോ കൂടുതലായൊന്നും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിച്ചില്ലെങ്കിലും വാക്കുകൾകൊണ്ടു മാത്രം കെട്ടിപ്പടുത്തിട്ടുള്ള അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത പല ആശയ സൗധങ്ങളേയും തട്ടിമറിക്കുവാൻ ഭാഷാപഗ്രഥനത്തിന് കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്ന് അവർ അവകാശപ്പെടുന്നു.

6. സോഷ്യലിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മാനവികതാവാദം (Socialist Humanism)

യൂറോപ്പിലെ മാർക്സിസ്റ്റു രാജ്യങ്ങളിലും മറ്റു പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലും ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഇടയിൽ ഒരുപോലെ ഉയർന്നുവരുന്ന ഒരു

പുതിയ ചിന്താഗതിയാണ് സോഷ്യലിസ്റ്റു ഹ്യൂമനിസം. ഇതിനു രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളുണ്ടെന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. പൂർവ്വ യൂറോപ്പിലെ ചിന്താ ഗതിക്ക് 'മാർക്സിസ്റ്റ് ഹ്യൂമനിസം' എന്നും പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ ചിന്താഗതിക്ക് 'പുതിയ ഇടത്' (New left) എന്നും പേരു പറയാം.

പൂർവ്വ യൂറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പുതിയ ചിന്തയ്ക്കു യാതൊരു സ്ഥാനവുമില്ലാത്തത് റഷ്യയിലും ബൾഗേറിയാ യിലും ആണ്. ഈയിടെയായി ചെക്കസ്ലോവാക്യയിലും യൂഗോസ്ലേവിയ, ഹംഗറി, പോളൻഡ് എന്നീ രാജ്യങ്ങളിലും പ്രത്യേകിച്ച് ഫ്രഞ്ച് ഇറ്റാലി യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു പാർട്ടികളിലും യാഥാസ്ഥിതിക മാർക്സിസത്തെ മുൻകടന്ന്, മാർക്സിസ്റ്റ് അടിസ്ഥാനം കൈവിടാതെ മനുഷ്യനെപ്പറ്റി ചില പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുവാൻ ആരംഭിച്ചിരിക്കുന്നു. വാർസോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായ മാറേക്ഫ്രിറ്റ്സ് ഹാൻഡ് (Marek Fritzhand) പറയുന്നത്, മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്താഗതിയിൽ മനുഷ്യനെ വിഭാ വനം ചെയ്യുന്നത് സത്യത്തേയും ഭംഗിയേയും നന്മയേയും തേടുകയും പ്രകൃതിയേയും സമൂഹത്തേയും പരിവർത്തനം ചെയ്ത് മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യ സ്വാതന്ത്ര്യം സംസിദ്ധമാക്കുന്നതിൽ സാഫല്യം നേടുകയും ചെയ്യുന്ന അന്തസ്സുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യ ജീവിയായിട്ടാണ്. പുതിയ മാർക് സിസ്റ്റു ചിന്തകന്മാരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാർക്സിന്റെ 'വസ്തുവാദം' (Materialism) അത്യുന്നതങ്ങളായ ആദർശങ്ങളിന്മേൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മനുഷ്യൻ ആകമാനതയുള്ളവനും ആളത്വമുള്ളവനും സ്വയം കർത്തൃ ത്വമുള്ളവനും ആയി വളരണമെന്നാണ് മാർക്സ് ആഗ്രഹിച്ചതെന്ന് ഈ ചിന്തകന്മാർ പറയുന്നു. ആകമാനത എന്ന പദംകൊണ്ട് അവർ വിവ ക്ഷിക്കുന്നത് ഭൂമിശാസ്ത്രപരമായോ മാനുഷികതയുടെ വ്യാപ്തിയെ സംബന്ധിച്ചതോ ആയ ഏതെങ്കിലും ഭാഗികതയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്നുകൊണ്ടു സാഫല്യമടയുവാൻ സാധിക്കുന്നവനല്ല മനുഷ്യൻ എന്നത്രേ. ഒരു മനു ഷ്യനും മറ്റൊരു മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണമായിരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. സകല മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റേയും സകല മാനുഷിക സംസ്കാരത്തി ന്റേയും സമ്പർക്കത്തിൽ വളർന്ന് ഓരോരുവനും അവനവന്റെ ആള ത്വത്തെ പൂർണ്ണമാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയാണു മനു ഷ്യന് ആവശ്യം. മനുഷ്യൻ ഒരു യന്ത്രത്തിന്റേയോ ഒരു സാമൂഹ്യ വ്യവ സ്ഥിതിയുടെയോ അനുബന്ധമോ അടിമയോ ആകുവാനുള്ളവനല്ല. തൊഴിൽ ചെയ്യുവാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടാതെ തൊഴിലിൽ താത്പര്യമു ണ്ടായി തൊഴിൽ മൂലം സാഫല്യമടയുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. മനുഷ്യന്റെ ആളത്വത്തെ നിഹനിക്കുന്ന സകല വ്യവസ്ഥിതിക്കും മാർക്സ് എതിരാ യിരുന്നത്രെ. തന്റെ ആളത്വവും സാമൂഹ്യജീവിതവും തമ്മിൽ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമില്ലാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയിൽ ക്രിയാത്മകമായ കൃത്യങ്ങ

ളിൽ ഏർപ്പെട്ട് സ്വകർത്തൃത്വം നഷ്ടപ്പെടാതെ സ്വതന്ത്രമായ പ്രവർത്തനംമൂലം സമൂഹത്തേയും സ്വന്ത ആളത്വത്തേയും വികസിപ്പിക്കുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. മറ്റുള്ളവരുടെ ഉത്കർഷവും തന്റെ സ്വന്ത താത്പര്യങ്ങളും തമ്മിൽ യാതൊരു പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യവും ഇല്ല. സ്വാർത്ഥം, ത്യാഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ മാനുഷികതയില്ലാത്ത സമൂഹങ്ങളിൽ മാത്രമേ കാണേണ്ട ആവശ്യമുള്ളു.

ഇതാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ മാർക്സിന്റെ മാനവികതാ വിഭാവനമെങ്കിൽ അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു വ്യവസ്ഥിതികളെത്തന്നെയും വിലയിരുത്തേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടെന്നാണ് യുഗോസ്ലാവിയായിലേയും പോളണ്ടിലേയും മറ്റും മാർക്സിസ്റ്റു ബുദ്ധിജീവികൾ വാദിക്കുന്നത്. ആളത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആവശ്യങ്ങളായി കരുതുന്ന ഒരു മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്താഗതി പല രാജ്യങ്ങളിലും പുതിയ കോളിളക്കങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

ഇറ്റലിയിലും ഫ്രാൻസിലും മറ്റുമുള്ള ചില കമ്മ്യൂണിസ്റ്റു ചിന്തകർ മനുഷ്യന്റെ കുറ്റബോധം, മരണത്തോടുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമീപനം, വിദ്വേഷത്തിന്റെ ഭവിഷ്യത്ഫലങ്ങൾ, സ്നേഹം മുതലായി മാർക്സിസ്റ്റു ചിന്തയിൽ അവഗണിക്കപ്പെട്ടു കിടന്നിരുന്ന പല പുതിയ വിഷയങ്ങളേയും കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിന് ആരംഭിച്ചിരിക്കുകയാണ്. സജീവമായ ഒരു പുതിയ മാർക്സിസ്റ്റു ദർശനം ഇതുവരെയും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. എന്നാൽ ചില ക്രിസ്തീയ സഭകൾ അവരുടെ പഴഞ്ചൻ വിശ്വാസത്തെ മാറ്റിവച്ചിട്ട് കുറെക്കൂടെ ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി ബന്ധമുള്ള ചിന്താഗതി ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നതുപോലെ പല യൂറോപ്യൻ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാരും സ്വതന്ത്രമായതും അതേസമയം മാർക്സിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായതുമായ ഒരു പുതിയ ചിന്താസൗധം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ കല്ലും കുമ്മായവും സംഭരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ചെക്കസ്ലോവാക്യൻ സംഭവം ഉണ്ടാകാതിരുന്നെങ്കിൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ കൂടുതൽ പുരോഗതി ഉണ്ടാകുമായിരുന്നെന്ന് നിർവ്വിശ്ശങ്കം പറയാം.

പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലെ 'പുതിയ ഇടതും' മാർക്സിസത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് ഹ്യൂമനിസമാണ് അവരുടെയും ആദർശം. എന്നാൽ അവിടെയും വ്യവസ്ഥിതമായ ഒരു ചിന്താഗതി ഇതുവരെയും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പ്രവാചകന്മാർ പലരാണ്. മാവോത്സേതുങ്, ചേഗവാറ, ഫ്രാൻസ്ഫനോൺ, ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ്, റെജിഡെബ്രേ. ഇവരുടെയെല്ലാം ചിന്താഗതി തമ്മിൽ വളരെയധികം അന്തരങ്ങളുണ്ട്. എന്നാൽ ഇവരെല്ലാവരും തന്നെ ഇന്നത്തെ ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതികൾ രോഗഗ്രസ്ഥങ്ങളാണെന്നും അവയെ പാടെ അഴിച്ചുടച്ച് ഒരു പുതിയ വ്യവസ്ഥിതി വാർത്തെടുത്തെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന്റെ രക്ഷ സാദ്ധ്യമാകൂ

എന്നുമാണ് ഇവർ വാദിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ഒരു പ്രവാചകനും ഈ പുതിയ ഇടതിന്റെ ഏക നേതാവായി ഇരിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഏതാനും മാസങ്ങൾക്കു മുമ്പുവരെ കാലിഫോർണിയായിൽ സാൻഡിയേഗോ സർവ്വകലാശാലയിലെ പ്രൊഫസ്സറായ വൃദ്ധൻ ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ് പുതിയ ഇടതിന്റെ കണ്ണിലുണ്ണിയും വഴികാട്ടിയുമായിരുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സ്വാഭാവിക ആഗ്രഹങ്ങളെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ഒരു ധാർമ്മികതയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സംസ്കാരം, ചൂഷണത്തേയും യുദ്ധത്തേയും ഉൽപാദിപ്പിക്കാതെ ഗത്യന്തരമില്ലെന്നും ലൈംഗികമായും മറ്റും മനുഷ്യനുള്ള ആസക്തികളെ അടിച്ചമർത്താതെ സ്വാതന്ത്ര്യമായി സഫലീകരിക്കാൻ അവസരം നൽകുന്ന ഒരു ധാർമ്മികതയ്ക്കു മാത്രമേ സമാധാനമുള്ള സമൂഹത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നും മറ്റുമുള്ള മാർക്യൂസിന്റെ വാദം സർവ്വകലാശാലാ വിദ്യാർത്ഥി വിദ്യാർത്ഥിനികൾക്ക് പ്രത്യേകം ഹൃദ്യമായി തോന്നുന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ല. എന്നാൽ ഏതാനും മാസങ്ങളായി യുവജനങ്ങളെ വഴിതെറ്റിക്കുവാൻ സ്ഥാപിത താത്പര്യങ്ങൾ അഴിച്ചുവിട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു ചാരനാണ് മാർക്യൂസെന്നുള്ള സംശയം പുതിയ ഇടതിൽ പലർക്കും തോന്നിത്തുടങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. ആർജ്ജനാസക്തിയും ചൂഷണ താത്പര്യവുമില്ലാത്ത ഒരു പുതിയ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി സൃഷ്ടിപരമായ ചിന്തനം ആരംഭിക്കുന്നതിനു മുമ്പ് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥിതിയെ അടിച്ചുടയ്ക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ആരായുകയാണ് തങ്ങളുടെ പ്രാഥമിക ചുമതലയെന്ന് ഈ പുതിയ ഇടതന്മാർ വിശ്വസിക്കുന്നു. നേതാക്കന്മാരെ ആരേയുംതന്നെ അവർക്കു വിശ്വാസമില്ല. പദ്ധതികളോടും പരിപാടികളോടും അവർക്കു വിരക്തിയാണ്. ഇന്നു ചെയ്യാവുന്നത് ഇന്നു ചെയ്യണം, നാളത്തെ പരിപാടിയെപ്പറ്റി നാളെ ആലോചിച്ചാൽ മതി എന്ന മനോഭാവമാണ് അവരിൽ പലർക്കുമുള്ളത്. പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലെ വിദ്യാർത്ഥി പ്രക്ഷോഭണങ്ങളിൽ പലതും പുതിയ ഇടതന്മാർ മാർഗ്ഗദർശനം നല്കുന്നവയാണ്. ഇവരുടെ മനോഭാവങ്ങളെയെല്ലാം പരസ്പര ബന്ധമുള്ള പ്രത്യയങ്ങളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദർശനമായി ആരും ഇതുവരെ ആവിഷ്കരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും പുതിയ ഇടതിന് സമൂഹപരിവർത്തനത്തിൽ ഒരു പ്രധാന സ്ഥാനമുണ്ടായിരിക്കുമെന്നതിനു സംശയമൊന്നുമില്ല.

*　*　*　*　*　*　*　*

ആറു ദർശനങ്ങളെ ഇങ്ങനെ എടുത്തു പറഞ്ഞെങ്കിലും പാശ്ചാത്യ ചിന്താഗതിയിലെ എല്ലാ പന്ഥാക്കളേയും അനുധാവനം ചെയ്യുവാനോ ഏതെങ്കിലും ഒരു ചിന്താഗതിയെക്കുറിച്ച് സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുവാനോ ഈ ലേഖനം ഉദ്യമിച്ചിട്ടില്ല. പാശ്ചാത്യ ചിന്താഗതിയുടെ ഒരു സിംഹാവലോകനം മാത്രമാണ് ഇത്.

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ ചേതനാത്മകതയും സജീവതയുമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ സമാധാനം വായനക്കാരന്റെ തീരുമാനത്തിന് സമർപ്പിക്കുക മാത്രമേ ലേഖകന് തല്ക്കാലം സാധിക്കുകയുള്ളൂ.

(വിജ്ഞാനകൈരളി, വാല്യം 1, ലക്കം 11, 1970, പുറം 11–28)

5

അസ്തിത്വവിശകലനം: ഹൈഡഗറിലും സാർട്രിലും

സത്തയും അസ്തിത്വവും എന്നതാണു നമ്മുടെ സമ്മേളന വിഷയം. സത്തയെപ്പറ്റി ഒന്നുംതന്നെ ഇവിടെ പറയുന്നില്ല. എന്നാൽ അസ്തിത്വ ചിന്തയെത്തന്നെ ഭാഗികമായെങ്കിലും ദർശിക്കണമെങ്കിൽ, ആ ചിന്തയുടെ ശ്രേഷ്ഠപിതാക്കന്മാരായ സാർട്രിനെയും ഹൈഡഗറിനെയും, നല്ലവണ്ണം പരിചയപ്പെടാതെ തരമില്ല. അവരുടെ ചിന്ത ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ ഇരുവരുടെയും ഗുരുവായ എഡ്മണ്ഡ് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസവിശകലന പരിപാടിയുടെ ഒരു ഏകദേശരൂപമെങ്കിലുമില്ലാതെ സാദ്ധ്യവുമല്ല.

അസ്തിത്വചിന്ത പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിൽ പലവിധത്തിലുണ്ട്. കീർക്കഗാർഡ് ഒരു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് അസ്തിത്വവാദിയായിരുന്നു. ഗബ്രിയേൽ മാഴ്സൽ കത്തോലിക്കാ അസ്തിത്വവാദിയാണ്. നിക്കോലായ് ബെർഡിയായെഫ് ഒരു ഓർത്തഡോക്സ് അസ്തിത്വവാദി. മാർട്ടിൻ ബൂബർ ഒരു യഹൂദനായ അസ്തിത്വവാദി. മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗറിനെ അജ്ഞേയവാദിയായ അസ്തിത്വവാദി (agnostic existentialist) എന്നു വിളിക്കാം. കാൾ യാസ്പേഴ്സും ഏറെക്കുറെ അക്കൂട്ടത്തിലാണ്. സാർട്ര് കടുത്ത നിരീശ്വരനായ അസ്തിത്വവാദിയാണ്.

അര മണിക്കൂറിൽ ഇതെല്ലാം കൂടെ ശ്രമിച്ചാൽ എല്ലാം കുഴയുമല്ലോ. അതുകൊണ്ട് കൂടുതൽ മുഖവുരയൊന്നും കൂടാതെ സാർട്ര്, ഹൈഡഗർ എന്നീ ഇന്നും ജീവിച്ചിരിപ്പുള്ള രണ്ടു ചിന്തകന്മാരുടെ കേന്ദ്രികാശയങ്ങളെ മാത്രം നിങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കട്ടെ.

ജോൺ - പോൾ സാർട്ര്

അസ്തിത്വ ചിന്തയ്ക്ക് ദർശനാത്മകമായ നിദാനം നൽകി അതിനെ ഒരു സിദ്ധാന്ത വ്യവസ്ഥിതിയാക്കിത്തീർത്തത് സാർട്രാണെന്നു നിസ്സംശയം പറയാം. സാർട്രിയൻ ചിന്താഗതിയുടെ പൂർണ്ണരൂപം വേണമെങ്കിൽ ഫ്രെഞ്ചിലെ L'etre et le Neant അല്ലെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ Being and Nothingness വായിച്ചു നോക്കണം. 900 പേജു മാത്രമേയുള്ളു. ഓരോ പേജും രണ്ടു പ്രാവശ്യം വായിച്ചെങ്കിലേ വല്ലതും മനസ്സിലാകയുള്ളു. ഹുസ്സേളിന്റേയും ഹൈഡഗറിന്റെയും ചിന്താഗതി നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചതിനുശേഷം സാർട്ര് വായിച്ചാൽ കുറേക്കൂടെ എളുപ്പം മനസ്സിലാകും. എന്നാൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ രണ്ടുപേരും മുറിക്കകത്തിരുന്നു ദർശനം സൃഷ്

ടിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരാണ്. സാർട്രാകട്ടെ, ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും കടന്നുചെന്ന് രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മുൻകൈ എടുത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരു കർമ്മയോഗിയത്രേ.

1905–ൽ പാരീസിൽ ജനിച്ച സാർട്ര് 1940 ആയപ്പോഴേയ്ക്ക് ഹിറ്റ്ലർ കലക്കിക്കുഴച്ച യൂറോപ്പിന്റെ മനസ്സാക്ഷിയും ദാർശനിക വക്താവുമായി ഉയർന്നു. ഫ്രഞ്ചു പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദാർശനിക സങ്കീർണ്ണതയുടെയും ഒരുപോലെയുള്ള ഉദാഹരണമാണീ മതവിരോധിയായ ദാർശനികൻ.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനസംഹിത, അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പറ്റി പലരും പറയുന്നതുപോലെ യുക്തിവിരോധമായിട്ടുള്ളതല്ല. നേരെമറിച്ച് യുക്തി കൊണ്ടു മാത്രമാണ് സാർട്ര് തന്റെ അസ്തിത്വ ചിന്താസൗധം കെട്ടിയുയർത്തുന്നത്. അടിസ്ഥാനം ഉണ്മ (being) യുടെ വിശകലനം ആണ്.

ഉള്ളതിനെ എല്ലാംകൂടെയാണ് ഉണ്മയെന്നു പറയുന്നത്. ഉണ്മയ്ക്ക് രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നിന് Being-in-itself (l'-en-soi) എന്നു പേർ. തത്സ്ഥിതസത്ത അല്ലെങ്കിൽ സ്വസ്ഥസത്ത എന്നു നമുക്കു പേരു കൊടുക്കാം. ഉണ്മ ഉണ്ട്. അത് യാതൊന്നിന്റെയും ഒരു വിശേഷണമല്ല (Being is not a predicate of anything). ഉണ്മ, ഉണ്മയിൽത്തന്നെയാണുള്ളത്, ഉണ്മയാണ്. മറ്റു യാതൊന്നുമല്ല. ഉണ്മ ക്രിയാത്മകവുമല്ല, നിഷ്ക്രിയവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല, നിഷേധകവുമല്ല. ഉണ്മ ഉറച്ചതാണ്. നിശ്ചലമാണ്. ഇല്ലാതാക്കാനാകാത്തതാണ്. ഉണ്മയ്ക്ക് ആയിത്തീരലില്ലെന്നല്ല, സാർട്ര് പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ആയിത്തീർന്നാലും അത് ഉണ്മയാണല്ലോ. ഇല്ലാതായിത്തീരൽ ഇല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം ഉണ്മ ഉണ്മയായിത്തന്നെ അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതാണ് Being-in-itself അഥവാ l'en-soi തത്സ്ഥിതസത്ത അല്ലെങ്കിൽ സ്വസ്ഥസത്ത.

ഉണ്മയുടെ രണ്ടാം വിഭാഗത്തിന് Being-for-itself അഥവാ le-pour-soi എന്നു പേർ. ഈ സചേതനസത്ത അതിന്റെ ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ട് അതിനു തത്സ്വാർത്ഥസത്ത എന്നു നമുക്കു പേരു കൊടുക്കാം. അതായത് ഉണ്മയെപ്പറ്റി ചേതന അല്ലെങ്കിൽ ബോധം ഉള്ള ഉണ്മ, സാധാരണയായി മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റിയാണ് സാർട്ര് ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ഹുസ്സേൾ പറഞ്ഞതുപോലെ ബാഹ്യലോകത്തിനെ സകല ഉണ്മയിൽ നിന്നും സ്വയം വേർപെടുത്തിയാലും സ്വന്ത ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ സത്ത അഥവാ സചേതനസത്ത ഉണ്മയുടെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗമാണ്.

സചേതന സത്തയ്ക്കുള്ള ഒരു പ്രത്യേക കഴിവ് ഉണ്മയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. ഞാൻ ഒരു ചോദ്യം ചോദിക്കട്ടെ: 'മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന എന്തെങ്കിലും ക്രിയ യുണ്ടോ?'

ചോദിക്കുന്നതാരെങ്കിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ. ലേഖകനോ അനുവാച കനോ മറ്റാരെങ്കിലുമോ. ആരായാലും ഒരു മനുഷ്യനാണീ ചോദ്യം ചോദി ക്കുന്നത്. ആരോട്? ഉണ്മയോട്. എന്തിനെപ്പറ്റി? ഉണ്മയുടെ ചില ഭാവ ങ്ങളെപ്പറ്റി. ഉണ്മ അതിനു നൽകുന്ന മറുപടി 'ഉണ്ട്' അല്ലെങ്കിൽ 'ഇല്ല' ഇതു രണ്ടിൽ ഏതെങ്കിലുമാവാം. ഈ ഇരു സാദ്ധ്യതയില്ലെങ്കിൽ ചോദ്യം ചോദ്യമാവില്ലല്ലോ. ചോദ്യം നിഷേധകവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല. സമാധാനം 'ഇല്ല' എന്നാണെങ്കിൽ ഞാൻ അന്വേഷിക്കുന്ന ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരും. അങ്ങനെ എല്ലാ സാക്ഷാൽ ചോദ്യങ്ങളുടെയും പുറകിൽ ഇല്ലാ യ്മയുടെയും ഒരു പ്രതീക്ഷ തങ്ങിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, സമാധാനം ലഭിക്കുന്നതുവരെ ചോദ്യകർത്താവിന്റെ നിലയെന്താണ്? അനിശ്ചിതത്വം. അറിവിന്റെയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെ നടുവിൽ. അറി വിന്റെ ഇല്ലായ്മയാണ് അവസാനം എന്നു വരാൻ വഴിയുണ്ട്. സമാധാനം ലഭിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ ഉണ്ട് അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ല എന്നായിരിക്ക ണമല്ലോ. അല്ലാതെ രണ്ടുംകൂടിയാവാൻ വഴിയില്ല. സത്യം ഒന്നാണെ ങ്കിൽ മറ്റതു സത്യമല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ സത്യത്തിനും ഒരു പരിധിയുണ്ട്. പരിധിക്കു പുറത്തുള്ളത് ഇല്ലായ്മയാണ്.

ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മ മൂന്നു തരത്തിലാകാം. ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഉണ്മ (അതായത് ലോകമനുഷ്യബന്ധത്തെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയ) ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരാം. എന്റെ അറിവിനും ഇല്ലായ്മ ഉണ്ടാകാം. സത്യപരിധിക്കു പുറത്തും ഇല്ലായ്മ. ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നു തരത്തിലുള്ള ഇല്ലായ്മയും ഉളവാക്കുന്നത് ആര്? ചോദ്യകർത്താവായ മനുഷ്യൻ. അങ്ങനെ മനുഷ്യനിൽക്കൂടെ ഉണ്മയിലേക്ക് ഇല്ലായ്മ വന്നു ചേരുന്നു.

വിശുദ്ധ പൗലോസ് മനുഷ്യനിൽക്കൂടെ പാപവും മരണവും ലോക ത്തിലേക്കു പ്രവേശിച്ചു എന്നു വാദിക്കുന്നതിനോട് സമാന്തരമാണെന്നു തോന്നും സാർട്രിന്റെ ഈ വാദം.

സാർട്രിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ സുപ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യം (Liberte) എന്ന ആശയമാണല്ലോ. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്തെന്നു മന സ്സിലാക്കുന്നതിനു മുമ്പ് അഭാവം അഥവാ ഇല്ലായ്മയെന്നുള്ള ഉണ്മയുടെ എതിരാശയത്തെ നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയുണ്ടാകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ

'ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നുളവാക്കി' (Creatio ex nihilo) എന്നുള്ള സൃഷ്ടി വാദത്തെ സാർട്ര് പാടേ നിരാകരിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന കൃതി യുടെ പേര് 'ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും' അല്ലെങ്കിൽ 'ഭാവവും അഭാവവും' എന്നാണെന്നുള്ളത് നാം മറക്കരുത്. 'നിഷേധത്തിന്റെ ദാർശനികൻ' (The philosopher of negativity) എന്നാണു സാർട്ര് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഉണ്മ ഉണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉണ്മയ്ക്കു കാരണവും അടിസ്ഥാനവുമില്ല. അതാ യത് ഉണ്മ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്ന് നിർബ്ബന്ധമൊന്നുമില്ല. അരനിമിഷം കൊണ്ട് ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരാം.

ഹിറ്റ്ലർ ആക്രമിച്ചു പ്രവേശിച്ച ഫ്രാൻസിലെ തടങ്കൽ വലയങ്ങളിൽ കിടക്കുന്ന അവസരത്തിൽ സാർട്രും കൂട്ടുകാരും അനുഭവിച്ച ഒരു യാഥാർ ത്ഥ്യമാണിത്. എപ്പോഴാണു ജർമ്മൻ പട്ടാളക്കാർ വന്ന് തടവുകാരെ വിളി ച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതിലിനെതിരെ നിർത്തി വെടി വയ്ക്കുവാൻ പോകുന്ന തെന്നറിയില്ല. ഇന്നുള്ള എന്റെ ഉണ്മ നാളെ ഇല്ലാതായിത്തീരാമെന്ന അറി വോടെയാണ് തടവിൽ കിടന്നിരുന്നവരുടെയെല്ലാം ജീവിതം.

ഇല്ലായ്മയെയും നിഷേധത്തെയും പറ്റിയുള്ള ഈ ദർശനം വെറു മൊരു വിനോദമാണെന്നാരും ധരിക്കരുത്. തൽസ്വാർത്ഥസത്തയായ മനു ഷ്യൻ സകല സത്തയുടെയും, അന്ത്യമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന മര ണത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചാണ് എന്നും ജീവിക്കുന്നതെന്നുള്ള പരമാർത്ഥ മാണ് സാർട്ര് നാടകീയമായി എടുത്തു കാണിക്കുവാൻ ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

എന്റെ മാത്രം ഇല്ലായ്മയല്ല എന്നെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നത്. ഞാൻ എന്റെ സുഹൃത്ത് രാമൻനായരെ കാണാൻ കാപ്പിക്കടയിൽ പോകുന്നു. വാടക കൊടുക്കാൻ കൈയിൽ രൂപയില്ല. രാമൻനായരോടു ചോദിച്ചപ്പോൾ നാളെ കാപ്പിക്കടയിൽവെച്ചു കാണാമെന്നാണ് ഇന്നലെ പറഞ്ഞത്. പക്ഷേ, രാമൻനായരെ അവിടെ കാണുന്നില്ല. രാമൻനായരുടെ 'ഇല്ലായ്മ' അല്ലെ ങ്കിൽ 'അഭാവം' ഒരു ഉണ്മയാണ്, എന്നെ വല്ലാതെ വിഷമിപ്പിക്കുന്ന ഉണ്മ യായ ഇല്ലായ്മ. ഇന്നു വാടക കൊടുത്തില്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽ നിന്നടിച്ചിറക്കും. രാമൻനായരുടെ കാപ്പിക്കടയിലെ ഇല്ലായ്മ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിട ത്തോളം വളരെ ആശങ്കാജനകമായ ഒരു ഉണ്മയാണ്. കാപ്പിക്കടയിൽ മറ്റു പല ഇല്ലായ്മകളുമുണ്ട്. ഹൂസ്സേളും മിസ്സിസ്സ് ഗാന്ധിയും കാപ്പിക്കട യിലില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭാവം എന്നെ അമ്പരപ്പിക്കുകയോ എനി ക്കൊരാശങ്കയ്ക്കു വക തരുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുപോലെയല്ല രാമൻ നായരുടെ ഇല്ലായ്മ. രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മകൊണ്ടു കാപ്പിക്കട നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയെന്നു പറയുന്നത് ദാർശനികന്റെ ഭാവനാ സൃഷ്ടിയൊന്നുമല്ല, സാധാരണ ജീവിതത്തിലെ സാധാരണ അനുഭവം തന്നെയാണ്. ബസ്സിൽ നിന്നിറങ്ങി പോക്കറ്റു തപ്പുമ്പോൾ പേഴ്സ് കാണു ന്നില്ല എന്നനുഭവപ്പെടുന്ന സമയത്തുള്ള അനുഭവംപോലെ.

അങ്ങനെ ഈ ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിനകത്തു വളരെയധികം ഇല്ലായ്മകൾ, നിഷേധങ്ങൾ എനിക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയ്ക്കകത്തു പ്രവേശിച്ച് അർബുദം പോലെ ഉണ്മയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്കു വലിയ ബലമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മ എപ്പോഴും അതിന്റെ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതുതന്നെയാണ് ഉണ്മയുടെ ദൗർബ്ബല്യവും.

ഹിറ്റ്ലറുടെ യൂറോപ്പിൽ മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോഴൊക്കെ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലുമനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ ഉണ്മയുടെ ഈ ദൗർബ്ബല്യം, ഇല്ലായ്മയുടെ ഈ സാമീപ്യം? മനുഷ്യന്റെ സാധാരണ ദൗർബ്ബല്യം, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും വെടിവെയ്ക്കപ്പെടാം എന്നുള്ള സാദ്ധ്യത ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന ഹിറ്റ്ലറിനധീനയായ ഫ്രാൻസിൽ, നാടകീയമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതിന് സാർട്ര് ദാർശനികമായി ഒരടിസ്ഥാനം കൊടുത്തു.

ആരാണീ ദൗർബ്ബല്യത്തിനുത്തരവാദി? ബാഹ്യലോകത്തെ കുറ്റം പറയാൻ ലോകം എന്തു പിഴച്ചു? മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണീ പ്രശ്നമൊക്കെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. നിഷേധത്തിനും നിഷ്ക്കരണത്തിനും വേണ്ടി മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നു. അതായത് നിഷ്ക്കരണം (negation) മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൗലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിൽ, കാലത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇല്ലായ്മയാണ്. തന്റെ സ്വന്തം ഇല്ലായ്മയാണ്. അവനിൽക്കൂടെ ഇല്ലായ്മ ലോകത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മയുടേയും ഉണ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാൽ എന്താണ്? ഉണ്മയിൽ കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണ്. തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്തയുടെ പ്രധാന വൈശിഷ്ട്യം നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനും ഉള്ള ശക്തിയാണ്. Le-pour-soi ആണ് ഇല്ലായ്മയുടെ സ്രഷ്ടാവ്. L'en soi അതായത് തൽസ്ഥിതസത്തയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മ ഉദിക്കുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മയുടെ നാരായവേര് മനുഷ്യബോധത്തിലാണ്; സചേതനസത്തയിലാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം മുഴുവൻ ഇല്ലായ്മയെ എപ്പോഴും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന തത്സ്വാർത്ഥസത്തയും ഇല്ലായ്മയുടെ പ്രശ്നമേയില്ലാത്ത, പൂർണ്ണവും പുഷ്ടവുമായ (സ്വസ്ഥസത്ത) തൽസ്ഥിതസത്തയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുവാനാണ്. പക്ഷേ, അതു മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി വെറും ഉണ്മയായിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം ദൈവമാകാനുള്ള ഉദ്യമമാണ്. എന്നാൽ അതു നിരാശയിലേ കലാശിക്കൂ. ഇങ്ങനെ ഒരു നിരർത്ഥക ഭാവാവേശമാണ്

മനുഷ്യൻ (a passioninutile). പരാജയത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മനുഷ്യൻ ഒരു വിരോധാഭാസമാണ് (absurd).

പിന്നെയെന്താണ് മനുഷ്യന്റെ ഗതി? സ്വാതന്ത്ര്യം, എന്നു വച്ചാലെന്താണ്? മനുഷ്യന്റെ ഇല്ലായ്മയെ തന്റെ സ്വായത്തമാക്കി അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുക. ഉണ്ടായിരിക്കാനുള്ള ഉദ്യമം പരാജയത്തിലേ കലാശിക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, ഉണ്മയ്ക്കാഗ്രഹിക്കാതെ കർമ്മത്തെ മാത്രം പിന്തുടരുക, പ്രവർത്തിക്കുക. മറ്റുള്ളവരുടെ സമ്മർദ്ദത്തിനു വശംവദനായി എന്നെത്തന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ ക്രിയകൾക്കു വിഷയമാക്കാതെ എന്റെ വിഷയിത്വം സ്വാതന്ത്ര്യ കൃത്യങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകടമാക്കുക. അന്യൻ എപ്പോഴും എന്റെ ശത്രുവാണ്. എന്നെ അവന്റെ ഇഷ്ടത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവനാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്യന് എന്റെ സഹോദരനോ സ്നേഹിതനോ ആകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയും അവന്റെ സഹവ്യക്തികളോടു യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കണം. മറ്റവൻ എന്നെ അവന്റെ ക്രിയകൾക്കു വിഷയമാക്കി എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ശത്രുവാണ്. ഒന്നുകിൽ അന്യനെ ഞാൻ എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അവൻ എന്നെ അവന്റെ ഉപകരണമാക്കും. രണ്ടായാലും ഒന്നുകിൽ എന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെടണം.

ഇതാണ് മനുഷ്യൻ പരാജയത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു വിരോധാഭാസമാണെന്നു പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

ഹൈഡഗർ (1889-ൽ ജനിച്ചു. ഇന്ന് (1971-ൽ) 82 വയസ്സുണ്ട്)

സാർട്ര് പറയുന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദമെങ്കിൽ താനൊരു അസ്തിത്വവാദിയല്ലെന്ന് ഹൈഡഗർ പരസ്യമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഹൈഡഗറിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശകലനത്തിൽ കൂടി അസ്തിത്വത്തിന്റെ പുറകിൽ കിടക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ സത്ത അനാവരണം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിശകലന സമ്പ്രദായമാണ്. എന്നാൽ ഹുസ്സേൾ ബാഹ്യലോകത്തെ ഉപവലയന ക്രിയമൂലം സ്ഥഗിത നിർണ്ണയത്തിൽ നിർത്തുന്നതിനോട് അസ്തിത്വവാദികൾക്കു പൊതുവെ വലിയ അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന തത്സ്ഥിത സത്തയെ തന്നെയാണ് നമ്മുടെ ബോധം അപഗ്രഥിക്കുന്നത്.

ഹൈഡഗറിന്റെ ചിന്താഗതിയിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ആശയം ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളെയും നിരീക്ഷകനായ മനുഷ്യനെയും ഒരുമിച്ച് 'ഡാസൈൻ' എന്ന ഒരു വർഗ്ഗ

ത്തിൽ ചേർത്തു വിശകലനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്, 'ഡാ' എന്നു പറ ഞ്ഞാൽ 'അവിടെ' എന്നാണർത്ഥം, ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ. 'സൈൻ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'ഉണ്ടായിരിക്കുക' (to be or being) എന്നർത്ഥം. Dasein എന്നു പറഞ്ഞാൽ being there, അവിടെ ഉണ്ടായിരിയ്ക്ക എന്നു വിവക്ഷ.

പ്രത്യേകമായും ഹൈഡഗറിന്റെ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നത് ഡാസൈന്റെ മുഖ്യവിഭാഗമായ മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ വിശകലനത്തിലാണ്. നമുക്ക് അകത്തു നിന്നറിയാവുന്ന അസ്തിത്വം അതാണല്ലോ. കാലത്തിലാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വം അതായത് ആരംഭവും അവസാനവുമുള്ളത്. മരണ ത്തിലേക്കു നാം നിമിഷംതോറും എറിയപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥിതിവിശേഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഉൽക്കണ്ഠയുടെ ഉത്ഭവം. ഇതു പൊതുവെ മനുഷ്യന്റെ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയല്ല. ഞാൻ എന്റെ അസ്തിത്വം നാമാവശേഷമാക്കുമെന്നതാണ് എന്റെ ആശങ്കയുടെ നിദാനം. അത് അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന വസ്തുതയാണ്. അല്ലാതെ വിവ രിച്ചറിയിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല: ഈ അനുഭവത്തിൽ കൂടിയുള്ള അറിവ്, ഉൽക്ക ണ്ഠയുടെ നേരിട്ടുള്ള അറിവാണ് മനുഷ്യനെ തന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പ റ്റിയുള്ള അഗാധമായ അറിവിലേക്കു നയിക്കേണ്ടത്.

മനുഷ്യനെ ലോകത്തിലെ മറ്റു വസ്തുക്കൾ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നു. അവയിൽ ചിലവ അവന്റെ ഉപകരണങ്ങൾ ആകാവുന്നവയാണ്. അതാ യത് മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ നിവൃത്തിക്ക് ഉതകുന്നവ. മറ്റു ചിലവ ഇതുവരെ ഉപകരണങ്ങളായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവയും ആത്യ ന്തികമായി മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണങ്ങളാകാനുള്ളവയാണ്.

മനുഷ്യൻ ഏകാകിയല്ല. അവനൊരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലാണ്. അവിടെ പല മാനുഷിക ഡാസൈനുകളുടെയും സഹാസ്തിത്വം (Being together) ആണ് നാം അനുഭവിക്കുന്നത്.

ഉപകരണങ്ങളുടെയും അന്യമനുഷ്യരുടെയും സഹവർത്തിയായുള്ള എന്റെ അസ്തിത്വം ഞാൻ അറിഞ്ഞു ജീവിക്കണം. അതിനു മൂന്നു കാര്യ ങ്ങളാണാവശ്യം.

(a) എന്റെ സ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം.

(b) ധാരണ (understanding or Verstehen).

(c) ഉച്ചാരണം (discourse or Rede).

ഈ മാനുഷികാസ്തിത്വം ഇപ്പോഴും ഒരു പ്രക്ഷേപണം ഒരു project ആണ്. അസ്തിത്വത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ഡാസൈൻ അതിന്റെ സത്തയെ ആരായുന്നു. പക്ഷേ, ഉണ്മയുടെ സത്തയ്ക്കു പകരം ഇല്ലാ

യ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയാണ് അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഈ മരണത്തോടുള്ള ഭയത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം അനധികൃതം (inauthentic) ആയിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യൻ മരിക്കണമെന്നുള്ള ഭയജനക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ, ഒരു സാധാരണ യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയിൽ, ചിന്തിച്ച്, എല്ലാവരും മരിക്കണം, അതുപോലെ ഞാനും മരിക്കണം എന്നൊക്കെ പറഞ്ഞു മനുഷ്യൻ അവനെത്തന്നെ മയക്കുന്നു.

ഇല്ലായ്മയെ നാം സബോധം അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മൗലികമായ കുറ്റബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും ഒരു തെറ്റായ പ്രവൃത്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ ബോധമല്ല, പ്രത്യുത എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ നാസ്തിത്വം ആണെന്ന ബോധം.

ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയെയും അതിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന സാമാന്യ കുറ്റബോധത്തെയും സധൈര്യം അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് അധികൃതാസ്തിത്വം (authentic existence). അതിന് ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഉറപ്പ് (resoluteness) ഉണ്ടാകണം.

ഈ മനസ്സുറപ്പിൽ നിന്നുകൊണ്ടു നാം ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ഈ 'ഞാൻ ഞാൻ' എന്ന ജല്പനത്തിന് തെല്ലൊന്നു കുറവു വരും. ആരാണീ ഞാൻ? ഞാനുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിനടിസ്ഥാനമുണ്ടോ? അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരസ്തിത്വമാണെനിക്കുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നെ ആരുടെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയാണ് എനിക്കിത്ര വലിയ ഉൽക്കണ്ഠ?

കാലത്തിൽ മരണാഭിമുഖമായ അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ഭാവിയിൽ മരണത്തെ കാണുന്നു എന്നത് എന്റെ സീമിതത്വത്തെ (finiteness) അറിയുവാൻ എന്നെ സഹായിക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാണ് ലോകത്തെ ഏകീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനില്ലെങ്കിൽ വിവിധാസ്തിത്വങ്ങളുണ്ടാകുമെങ്കിലും അവയെ ബോധതലത്തിലെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ലോകത്തെ ഏകീകരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ആ പ്രവൃത്തി മൂലം ലോകത്തെ മറികടക്കുന്നു; ലോകത്തിനതിരിക്തനാകുന്നു.

പക്ഷേ, ഈ അതിരിക്തത ശൂന്യതയെ, ഇല്ലായ്മയെയാണഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഒന്നാമത്, എന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലായ്മയാണ്. കാരണം ഞാൻ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നാണ് അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടത്. രണ്ടാമത് എന്റെ ഭാവിയും ഇല്ലായ്മ തന്നെ.

ഹൈഡഗറിന്റെ ദാർശനികോദ്യമത്തെ ശരിയായി ധരിക്കണമെങ്കിൽ, അദ്ദേഹത്തിനു മാർഗ്ഗദർശനവും ആദർശാഭിനിവേശവും നൽകിയിട്ടുള്ള ഹേൾഡർലിൻ (Hoelderlin) എന്ന മഹാകവിയെപ്പറ്റിക്കൂടെ അറിയേണ്ടി

യിരിക്കുന്നു. 1770–1843 വരെ ജീവിച്ചിരുന്ന ഈ ജർമ്മൻ കവിയെപ്പറ്റി ഒരു ശരിയായ വിലയിരുത്തൽ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതു നമ്മുടെ ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിൽ മാത്രമാണ്. 'കവികളുടെ കവി' എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഈ ഉത്തമ സാഹിത്യകാരൻ 'കവികൾ ദൈവങ്ങൾക്കും മനുഷ്യർക്കും മദ്ധ്യവർത്തികളാണെ'ന്നും, കവിയുടെ ധർമ്മം 'സുന്ദര'മായതിനെ വാക്കുകളിൽ ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയല്ല, പ്രത്യുത 'വിശുദ്ധ'മായതിനെ നാമകരണം ചെയ്യുക എന്നതാണെന്നും വാദിച്ചിരുന്നു. ഇതാണു ദാർശനികന്റെയും ധർമ്മമെന്നാണ് ഹൈഡഗറിന്റെ മതം. കവികളുടെയും ദാർശനികരുടെയും ധർമ്മം 'വിശുദ്ധ'മായതിനെ അതായത് സർവ്വാന്തര്യാമിയും സർവ്വതിരിക്തനുമായ 'ഉണ്മ'യെ നാമകരണം ചെയ്യുകയാണെന്ന അഭിപ്രായം ആധുനിക കാലങ്ങളിൽ വിലപ്പോവുന്നതല്ലെന്ന് തോന്നാമെങ്കിലും അടുത്തകാലത്തു ജർമ്മനിയിൽ സ്റ്റെഫാൻ ജോർജ്ജും റൈനർ മറിയ റിൽക്കേയും ഈ അഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നുവെന്ന് മറക്കരുത്.

ഈശ്വരസാന്നിദ്ധ്യം ഇക്കാലങ്ങളിൽ അപ്രാപ്യമായി തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നും ഈശ്വരൻ തന്നെത്തന്നെ അപ്രാപ്യനാക്കി തീർക്കുകയാണെന്നും, 'വിശുദ്ധ'മായത് ദൃഷ്ടമായിത്തീരുമ്പോഴും ഈശ്വരൻ വിദൂരസ്ഥനായി അപ്രാപ്യനായിത്തന്നെ നിലകൊള്ളുന്നുവെന്നും ഹേൾഡർലിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും വിശ്വസിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ ഈശ്വരഗ്രഹണാവസരത്തിൽ, മനുഷ്യൻ പല ദൈവങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നുവെന്നും അങ്ങനെയാണ് ഹിറ്റ്ലർ ഈശ്വരസ്ഥാനത്തേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തതെന്നും ഹൈഡഗർ ചിന്തിച്ചിരുന്നിരിക്കണം. ഇങ്ങനെയുള്ള അവസരങ്ങളിൽ ചിന്തകന്മാരുടെയും കവികളുടെയും ധർമ്മം ഈശ്വരനെപ്പറ്റി വളരെയധികം പറഞ്ഞു കൂട്ടുകയല്ല, പ്രത്യുത ഈശ്വരന്റെ ഈ സ്വയാച്ഛാദനത്തിന്റെ പരിസരങ്ങളിൽ ന.ല മഹാമുനിയുടെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ദേശ്യമെന്നു തോന്നുന്നു.

ഹൈഡഗറിന്റെ ദർശനോദ്ദേശ്യം സുവിദിതമാകുന്നത് 'ഹേൾഡർലിനും കവിതയുടെ സാരവും' (Hoelderlin and the Essence of Poetry), 'തത്ത്വമീമാംസയെന്നാൽ എന്ത്?' (What is Metaphysics?) എന്നീ രണ്ടു പ്രബന്ധങ്ങളിലാണ്. ഭാഷ എന്നാൽ എന്ത്? – ഹേൾഡർലിനെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രബന്ധത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന ചോദ്യമാണിത്. ഭാഷയെ ആശയ വിനിമയോപാധിയായി മാത്രം കാണുവാനുള്ള ഉദ്യമം ഉപരിപ്ലവം മാത്രമാണ്. ഭാഷയുടെ പ്രയോജനങ്ങളിലൊന്ന് ആശയവിനിമയമാണെങ്കിലും അതിന്റെ മൗലികോദ്ദേശ്യം അതിൽ കവിഞ്ഞതാണ്. ഭാഷയാണു മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനാക്കുന്ന കാര്യങ്ങളിൽ പ്രധാനമായത്. ഭാഷ മൂലമാണു മനുഷ്യന് അവനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന ഉണ്മയെ ദർശിക്കുവാനും ഗ്രഹിക്കുവാനും നിയന്ത്രിക്കുവാനും സാധിക്കുന്നത്. സംസ്കാ

രവും സത്യാവിഷ്കരണവും ശാസ്ത്രവുമൊക്കെ ഭാഷയില്ലാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. ഭാഷയാണു മനുഷ്യലോകത്തെ സന്ധാരണം ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ഡാസൈൻ അധികൃതമായാലും അനധികൃതമായാലും ഭാഷ കൊണ്ടാണവൻ ഉണ്മയെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യനും ഉണ്മയും തമ്മിൽത്തന്നെയും പരസ്പര വിവൃതത്വം അഥവാ openness സാദ്ധ്യമാകുന്നത് ഭാഷ മൂലമാണ്.

ലോകത്തിലുള്ള സകല ഭാഷകളിലുമുള്ള വിവിധ സംഭാഷണങ്ങളെല്ലാം തന്നെ മനുഷ്യനും ഉണ്മയും തമ്മിലുള്ള ഒരു അനുസ്യൂത സംഭാഷണമാണെന്നും കാലം (Time) എന്നു പറയുന്നത് മൃഗസദൃശനായിരുന്ന മനുഷ്യന് അനുഭവവേദ്യമായ ഒരു മൗലിക അനുഭവത്തിന്റെ ആരംഭമാണെന്നും, ഇന്നലെ, ഇന്ന്, നാളെ എന്നിങ്ങനെ കാലത്തെ ഭൂതവർത്തമാനഭാവികളായി മൂന്നായി തരംതിരിച്ച് മനുഷ്യൻ ചിന്തിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴാണ് അവന്റെ മാനുഷിക ഡാസൈൻ ആരംഭിച്ചതെന്നും ഹൈഡഗർ വാദിച്ചു.

എന്നാൽ ഈ കാലധാരയുടെ ഒഴുക്കിൽപ്പെടാതെ നിതാന്തമായി നില കൊള്ളുന്ന 'ദേവ'ന്മാരെയും മനുഷ്യൻ ദർശിച്ചു. അവർക്കും അവനാണ് നാമം നൽകിയത്, അവന്റെ ഭാഷയുപയോഗിച്ച് കാലധാരയുള്ളതിനു മാത്രമല്ല മനുഷ്യൻ നാമനിർദ്ദേശം ചെയ്യുന്നത്. കാലത്തിന്നതീതരായി, നിതാന്തരായി നിലകൊണ്ട് 'ഇന്നലെ' നമുക്കു തങ്ങളെത്തന്നെ അനാവരണം ചെയ്തു കാണിച്ചു. ദേവന്മാർ ഇന്ന് സ്പഷ്ടദൃഷ്ടന്മാരല്ലായെന്നതാണ് ഇക്കാലത്തിന്റെ 'വന്ധ്യത'യുടെ ഒരു പ്രത്യക്ഷ ലക്ഷണം. നാളെ വരുവാനിരിക്കുന്നവനായ ദേവാധിദേവനായ സർവേശ്വരൻ ഇതുവരെയും തന്നെത്തന്നെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്തിട്ടുമില്ല. എന്നാൽ തങ്ങളെത്തന്നെ അനാച്ഛാദനം ചെയ്തിട്ടുള്ള കാലാതീത ദേവന്മാരെയും, കാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും മനുഷ്യൻ ഭാഷയുപയോഗിച്ചാണല്ലോ നാമകരണ പ്രക്രിയ അനുഷ്ഠിക്കുന്നത്. ഇതാണ് കവിയുടെ ധർമ്മവും. അതായതു കാലാതീത ദേവതകളേയും കാലിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളേയും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശദീകരണമാണ് കവിയുടെയും ദാർശനികന്റെയും ധർമ്മം.

എന്നാൽ കവി തന്റെ മനോധർമ്മംകൊണ്ട് ഒരു ഭാവനാലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവനല്ല. കവി യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്രഷ്ടാവല്ല, സന്ദേശ വാഹകനാണ്. ഉണ്മയുടെ ആനന്ദത്തെ മനുഷ്യന്റെ ആനന്ദരാഹിത്യത്തിന്റെ ശോകാത്മകമായ പശ്ചാത്തലത്തിൽ, മനുഷ്യനെയറിയിക്കുവാൻ, ദേവതകളുടെയും മാലാഖകളുടെയും ഉപാധിയാണ് കവിയും ദാർശനികനും എന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിക്കുന്നു. ഉണ്മയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും

മദ്ധ്യവർത്തിയായി അസ്തിത്വമെന്ന സന്നിഗ്ദ്ധാവസ്ഥയിൽ നിലകൊള്ളുന്ന മനുഷ്യർ, ഇല്ലായ്മയെ അനുസ്യൂതം തിരഞ്ഞെടുക്കുന്നതു കണ്ടിട്ടുള്ള ശോകത്തോടെ, ഉണ്മയുടെ ആനന്ദത്തിലേക്കു മനുഷ്യനെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുവാൻ നിയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഉണ്മയുടെ ദൂതനാണ് കവിയും ദാർശനികനും. പക്ഷേ, ഇല്ലായ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പൂർണ്ണമായി അഭിമുഖീകരിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ, അതിൽനിന്നു മുഖംതിരിച്ച്, ഉണ്മയെത്തേടി തീർത്ഥാടനം ചെയ്യാൻ മനുഷ്യൻ ഉദ്യുക്തനാവുകയുള്ളു.

അതുകൊണ്ട് ഉണ്മയുടെ ദർശനത്തിന്റെ നാന്ദിയായി ഇല്ലായ്മയുടെ വിശകലനമുണ്ടാകുന്നതു നല്ലതാണ്. പക്ഷേ, ഉണ്മയെന്താണെന്ന് അറിഞ്ഞെങ്കിലേ ഇല്ലായ്മയുടെ കഠോരത മുഴുവൻ വ്യക്തമാകയുള്ളു.

ഇല്ലായ്മയുടെ വിശകലനത്തിലാണ് സാർട്രിന്റെ സാമർത്ഥ്യം മുഴുവൻ കാണുന്നത്. ഹൈഡഗർ ഇല്ലായ്മയെ കാണുന്നതു ബീഭീക്ഷ, അഥവാ ഭീതി (dread) എന്ന മനുഷ്യാനുഭവത്തിലാണ്. കീർക്കഗോർ ഈ ഭീതിയെ വിശദമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ 'ഇല്ലായ്മ'യുടെ വിശകലനത്തിനാണ് സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നത്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗറും ഈ ഇല്ലായ്മയെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയായി കാണുന്നു. എന്നാൽ ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയുടെ മറുവശമായിട്ടാണ് ഹൈഡഗർ കാണുന്നത്. ഉള്ള എല്ലാറ്റിനെയും ചുറ്റിപ്പറ്റി നിൽക്കുന്ന ഒരു സാദ്ധ്യതയാണ് ഇല്ലായ്മ. ഈ ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയിലേക്കു മനുഷ്യന്റെ ശ്രദ്ധ ചെല്ലുമ്പോഴാണ് ബീഭീക്ഷ ഉദ്ഭൂതമാകുന്നത്. ഉടനെ മനുഷ്യൻ ഭയന്നുവിറച്ച് പുറകോട്ടു മാറുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. എന്നാൽ മാറുമ്പോഴും അവന്റെ ശ്രദ്ധ ഈ ഇല്ലായ്മയെ ചുറ്റിപ്പറ്റി നിൽക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളിന്മേലാണ്. ഇല്ലായ്മ വിഴുങ്ങാൻ വരുമ്പോൾ ഉണ്മയുടെ വസ്തുക്കളിന്മേൽ പിടിച്ചു നിൽക്കാമെന്ന മൂഢമായ ആശയിൽ അവൻ വസ്തുക്കളെ സ്വായത്തമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വസ്തുക്കളുമായും വസ്തുക്കളുടെ അടിത്തറയായ ഉണ്മയുമായും മനുഷ്യനുള്ള ബന്ധത്തെ വഴിതെറ്റിക്കുന്ന ഒരു മാരക രാക്ഷസനാണ് ഇല്ലായ്മ. എന്നാൽ ഇല്ലായ്മയെയുള്ള ഭയം മൂലം മനുഷ്യന് വസ്തുക്കളോട് ഒരു പുതിയ സമീപനം ഉണ്ടാകുന്നു. ഉണ്മയുമായുള്ള ഒരു മുഖാമുഖത്വത്തിനു നമ്മെ ഒരുക്കുന്നത് ഇല്ലായ്മ നമ്മിൽ ഉളവാക്കുന്ന ബീഭീക്ഷയാണ്.

ഇല്ലായ്മയുടെ യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം ഇവിടെയാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. ഉണ്മയുമായുള്ള താരതമ്യ വിശകലനത്തിൽക്കൂടിയാണ് ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും അസ്തിത്വത്തിന്റെ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളാണെന്നുള്ളതു നമുക്കു വെളിപ്പെടുന്നത്. ഇല്ലായ്മയിലേക്കുള്ള ഒരു വിക്ഷേപണമായി അസ്തിത്വം

അതിനെത്തന്നെ കാണുമ്പോൾ, അസ്തിത്വത്തിനുള്ളതിനെല്ലാം അതിരിക്തമായ ഒരു നിയതി, ഒരു ഭവിതവ്യത അതിനുള്ളതായി മാനുഷികാസ്തിത്വം ദർശിക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിലുള്ള നാസ്തിത്വം അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഭാവിയായി അതു കാണുമ്പോഴാണ് ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അത്ഭുതവും ഉണ്മയുടെ ഹൃദയാന്തർഭാഗത്ത് എത്തി ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി യഥാർത്ഥ ഉണ്മയായിത്തീരുവാനുള്ള ഇച്ഛയും മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിൽ ഉത്ഭൂതമാകുന്നത്. ഇല്ലായ്മയുടെ അനാവരണമാണ് അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചും ഉണ്മയെക്കുറിച്ചുമുള്ള മൂലചോദ്യമായ 'ക്യോം' (ഹിന്ദി) 'Why', 'എന്തുകൊണ്ട്?' എന്ന അന്വേഷണത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നത്.

ഇല്ലായ്മയുടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കാനുള്ള വൈമുഖ്യമാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രധാന ബലഹീനതയെന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗം തികച്ചും പരിമിതമായ ഒന്നാണെന്നും, സാധാരണ നിലപാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള ശാസ്ത്രീയ ചിന്തകൊണ്ട്, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അസാധാരണമായ മർമ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കാനാവില്ലെന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ആഴത്തിലറിയണമെങ്കിൽ അസ്തിത്വവിവേചനം കൊണ്ടു മാത്രമേ സാധിക്കൂ എന്നും ഹൈഡഗർ വാദിച്ചതു മൂലമായിരിക്കണം, ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തെ അതിന്റെ പരിധികൾക്കപ്പുറത്ത് ഉപയോഗിച്ച് അസന്നിഹിതനായ ഈശ്വരന്റെ അഭാവത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തെയും സാങ്കേതികതയേയും ആധുനികതയുടെ ക്ഷേത്രത്തിൽ വിഗ്രഹങ്ങളായി അവരോധിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം ഹൈഡഗറിന്റെ ചിന്തയെ പൂർണ്ണമായി സ്വീകരിക്കുവാൻ ഇപ്പോഴും വൈമനസ്യം കാണിക്കുന്നത്.

ഉപസംഹാരം

പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം പരമാർത്ഥസത്തയിൽ നിന്നുള്ള ഐതര്യം മൂലം അനുക്രമം ശുഷ്കതയിലേക്കു പ്രയാണം ചെയ്യുകയാണെങ്കിലും, പ്രതിഭാശാലികളായ ചിന്തകന്മാരെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുവാൻ നമ്മെക്കാൾ കൂടുതലായി അവർക്കു സാധിക്കുന്നുണ്ടെന്നുള്ളതു നാം സമ്മതിച്ചേ തീരൂ. പക്ഷേ, ആ ചിന്തയുടെ പുറകിൽ ചില പ്രത്യേക ചരിത്രാനുഭവങ്ങളാണുള്ളത്. ആ ചിന്ത അതേപടി കേരളത്തിൽ പകർത്തുവാനും ആധുനിക സാഹിത്യത്തിൽക്കൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കുവാനും ഇന്നു നാം ശ്രമിക്കുന്നത് സംസ്കാരത്തിലും പാരമ്പര്യത്തിലും നമുക്കുള്ള വേരുകൾ അറ്റുപോകുന്നതിന്റെ ഫലമല്ലേ എന്നു ഞാൻ സംശയിക്കുന്നു.

ചിന്താരീതിയുടെ നിഷ്കൃഷ്ടതയെപ്പറ്റി മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രീയ ചിന്തയും അസ്തിത്വചിന്തയും തമ്മിലുള്ള മൗലികമായ വ്യത്യാസത്തെപ്പറ്റിയും ഈ പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാരിൽനിന്ന് നമുക്കു വളരെയധികം

പഠിക്കുവാനുണ്ട്. പക്ഷേ, നമ്മുടെ സ്വന്തം ആദ്ധ്യാത്മിക ചിന്തയുടെ പാരമ്പര്യത്തിൽ വേരു വിടർത്താതെ നിന്നുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യചിന്തയെ നാം പഠിക്കാമെങ്കിൽ, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തെപ്പോലെ നമ്മുടെ സംസ്കാരവും വേരറ്റതാകാതിരിക്കാൻ സാധിച്ചേക്കും. മാത്രമല്ല, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിനു പോലും മാർഗ്ഗം കാണിക്കുന്ന ഒരു ദർശനം ഭാരതത്തിനുണ്ടാകാനും സാധിച്ചുകൂടെന്നില്ല.

(വിജ്ഞാനകൈരളി, വാല്യം 4, ലക്കം 1, ജൂൺ 1972, പുറം 28–35)

6

പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം (Phenomenology) എന്ന ദർശനവിഭാഗത്തിന് കാന്റും ഹേഗലും കൂടിയാണ് അടിത്തറയിട്ടത്. പതിനേഴാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഡേക്കാർട്ട് (Descartes 1596-1650) അതിന്റെ പദ്ധതിയാവിഷ്ക്കരിച്ചെങ്കിലും പതിനെട്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽ കാന്റും (1724–1804) ഹേഗലും (1770–1831) അടിത്തറ കെട്ടിയില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഫ്രാൻസ് ബ്രെന്റാനോയ്ക്കും (F. Brentano 1838-1917) അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യരായ മൈനോങ്ങിനും (A. Meinong 1853-1921) എഡ്മണ്ട് - ഹുസ്സേളിന്നും (E. Husserl 1859–1938) ഈ പാശ്ചാത്യവീക്ഷണസൗധം കെട്ടിപ്പെടുക്കുവാനൊക്കുമായിരുന്നോ എന്ന് സംശയമാണ്. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുണ്ടായിരുന്നില്ലെങ്കിൽ അസ്തിത്വവാദ (Existentialism) ത്തിന് ഒരു ദർശനമായിത്തീരുവാൻ സാധിയ്ക്കുമായിരുന്നോ എന്നും സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ജി. ഇ. മൂർ പിതാവായിട്ടുള്ള ഭാഷാവിശകലന ദർശന (Linquistic analysis) ത്തിന് പോലും വഴിയൊരുക്കിയത് പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമായിരുന്നു.

ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലെ പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും അതിൽ നിലീനമായിട്ടുള്ള മൂല്യസംഹിതയുടെയും അടിസ്ഥാനം ഈ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ അതിൽ വലിയ അതിശയോക്തിയൊന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ഈ ദർശനസൗധത്തിന്റെ കെട്ടുപണിയൊന്നു കാണാൻ സഹായിയ്ക്കുന്ന ഒരു വഴികാട്ടിയായി മാത്രമേ ഈ ലഘുലേഖനത്തെ കരുതേണ്ടതുള്ളു.

1. കാന്റിന്റെ ചിന്തയിൽ ഉൽഭവിക്കുന്നു

പതിനാറാം ശതാബ്ദം മുതൽ ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭം വരെ യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾക്കുറവയായിരുന്ന "ആധുനിക" പാശ്ചാത്യദർശനത്തിന് അടിസ്ഥാനമിട്ടവർ ഒരു വശത്ത് (ജെർമ്മനിയിൽ) കാന്റും, ഹേഗലും; മറുവശത്ത് (ഫ്രാൻസിൽ) ഡേക്കാർട്ടുമായിരുന്നല്ലോ.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സ് സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തെയും അറിയുവാൻ ശക്തമാണെന്ന് ശ്രീ ശങ്കരനെപ്പോലെ ഈ പാശ്ചാത്യദാർശനികരും വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. എന്നാൽ കാന്റിന്റെയും ഹേഗലിന്റെയും ദർശനരീതി ശങ്കരന്റേ

തുപോലെ അനുഭവാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നെന്നു പറയാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗങ്ങളെയും ഇച്ഛാശക്തിയുടെ വ്യാപാരത്തെയും അപഗ്രഥനം ചെയ്ത് ജ്ഞാനത്തിൽ നിശ്ചിതി (certainty) സമ്പാദിയ്ക്കുവാനായിരുന്നു ഈ ജെർമ്മൻകാരുടെ ഉദ്യമം. അതിഭൗമികത്വവാദമുൾക്കൊള്ളുന്ന തത്ത്വമീമാംസയെ (metaphysics) താത്ത്വികതർക്കബുദ്ധിയുടെ അടിമത്വത്തിൽ നിന്നു രക്ഷപെടുത്തിയെടുക്കാനുള്ള കാന്റിന്റെ ഭഗീരഥപ്രയത്നഫലമായി അവശേഷിച്ചത് ജ്ഞാനസമ്പാദനമാർഗ്ഗത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിനുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗവും, Thing - in - itself അഥവാ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷവസ്തു എന്ന ഒരാശയവുമാണെന്നു പറയാം.

നിയോകാന്റിയനിസത്തിൽ ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായി ഒരു വസ്തുവുമില്ലെന്നും വസ്തുക്കളെ വസ്തുക്കളാക്കുന്നത് ജ്ഞാനമാണെന്നും ഉള്ള ചിന്ത ഉദിയ്ക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴേയ്ക്ക് അതിന് മറുപടിയായി ജ്ഞാനത്തിനു നിദാനമായ ഒരു വസ്തുനിഷ്ഠലോകമുണ്ടെന്ന് ബ്രെന്റാനോയുടെ ശിഷ്യനായ മൈനോങ്ങിന്ന് വാദിയ്ക്കേണ്ടി വന്നു. ഈ ബാഹ്യാർത്ഥസിദ്ധാന്തം (ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ gegenstandstheorie) ഒരു സിദ്ധാന്തം മാത്രമാണെന്നും അതിന് ശാസ്ത്രീയമായ നിദാനമൊന്നുമില്ലെന്നും കണ്ടുംകൊണ്ട് മൈനോങ്ങിന്റെ സതീർത്ഥ്യനായ എഡ്മൺഡ് ഹുസ്സേൾ സ്ഥാപിച്ച പ്രതിഭാസ വിശകലന വിജ്ഞാനീയം ജർമ്മനിയിൽ മാത്രമല്ല പാശ്ചാത്യ ലോകത്തിൽ പലയിടത്തും പെട്ടെന്ന് വ്യാപിയ്ക്കുകയാണുണ്ടായത്.

2. ചില പദങ്ങളും ആശയങ്ങളും

ഈ പുതിയ വിജ്ഞാനീയത്തെ വേണ്ടുംവിധം മനസ്സിലാക്കുന്നതിന്ന് ചില പുതിയ ആശയങ്ങൾ കൃത്യമായ നിർവ്വചനത്തോടുകൂടെ നാം ഗ്രഹിയ്ക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഹൂസ്സേളിന്റെ കൃതികൾ ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ പരിഭാഷപ്പെടുത്തപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ഒറ്റ വായനയ്ക്ക് പിടികിട്ടുന്നവയല്ല അവയിലെ ആശയങ്ങൾ. ശാസ്ത്രോചിതമായ നിഷ്ഠയോടുകൂടെയാണ് ഹൂസ്സേൾ ഈ പദങ്ങൾക്കർത്ഥം കൊടുക്കുന്നത്. കാര്യം പെട്ടെന്ന് മനസ്സിലാകാൻവേണ്ടി ചുരുക്കമായി നിർവ്വചിയ്ക്കുവാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

(a) പ്രതിഭാസം (phenomenon)

നമ്മുടെ ബോധത്തിന്നു മാധ്യമമില്ലാതെ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണ് പ്രതിഭാസം. കാന്റ് പറയുന്നതുപോലെ അതിൽത്തന്നെയുള്ള ബാഹ്യാർത്ഥം (thing-in-itself) അവിടെയുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന ചോദ്യം തല്ക്കാലം മാറ്റിവച്ചിട്ട് പിന്നീടങ്ങോട്ട് പ്രവേശിച്ചാൽ മതി. ജ്ഞാനസ

മ്പാദനമാർഗ്ഗത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിനും ആദിയിലേ ഒരുമ്പെടുന്നതിന്നാവശ്യമില്ല. പ്രത്യയവാദവും ഇന്ദ്രിയാനുഭവവാദവും തമ്മിലുള്ള സംവാദത്തിലേയ്ക്കും പ്രവേശിയ്ക്കേണ്ടയാവശ്യമില്ല. ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നതേതോ അതാണ് പ്രതിഭാസം.

(b) വിജ്ഞേയസത്ത

പ്രതിഭാസത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ എന്തെങ്കിലും ഉണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും, പ്രതിഭാസത്തിന്റെ വിജ്ഞേയസത്ത (eidetic essence) ബോധതലത്തിലുണ്ടല്ലോ. അതിന്റെ മാത്രം അപഗ്രഥനത്തിന്നാണ് ആദ്യം നാം തയ്യാറാകേണ്ടത്. ഈ സത്ത ബോധതലത്തിൽ സ്വയം പ്രകാശിതവും മാധ്യമം കൂടാതെ നമുക്കാന്തരീകരിയ്ക്കാവുന്നതുമാണ്.

(c) സത്താന്തരീകരണം (intuition of essence അഥവാ ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ wesensschau)

പ്രതിഭാസത്തിന്റെ വിജ്ഞേയസത്തയെ മാധ്യമരഹിതമായ ദർശനം മൂലം ആന്തരീകരിക്കുകയെന്നതാണ് നമ്മുടെ ബോധം ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തി.

(d) മാനസീകരണം (noesis)

വിജ്ഞേയസത്തയെ സത്താന്തരീകരണം കൊണ്ട് ബോധതലത്തിൽ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കാണ് മാനസീകരണം അല്ലെങ്കിൽ noesis എന്നു പറയുന്നത്.

(e) മാനസീകൃതം (noema)

ബോധതലത്തിൽ ഉള്ള മാനസീകൃതമായ ജ്ഞാനസത്തയ്ക്ക് noema അല്ലെങ്കിൽ മാനസീകൃതരൂപം എന്നു പേർ പറയുന്നു.

(f) ഉദ്ദേശനം (intentionality)

ഒരു വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞേയസത്തയെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ വേണ്ടി ബോധത്തെ ആ ഉദ്ദിഷ്ടവസ്തുവിങ്കലേയ്ക്ക് തിരിച്ച് ആ വസ്തുവിൽ ശ്രദ്ധിയ്ക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് ഉദ്ദേശനം എന്ന് പേർ.

ഹുസ്സേൾ പുതിയ പദങ്ങൾ പലതും പ്രത്യേക അർത്ഥത്തോടെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നുണ്ട്. അവയുടെ ഒരു ലിസ്റ്റ് തന്നെ ഒരു പുസ്തകം മുഴുവൻ നിറയ്ക്കും. അതുകൊണ്ട് ഈ ആറു വാക്കുകളെ മാത്രം നമുക്കു മുറുകെപ്പിടിച്ച് മുമ്പോട്ടു പോകാം. പോരാത്തത് വഴിയെ പറയാം.

3. പ്രതിഭാസ വിശകലന പരിപാടി

പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദം പാശ്ചാത്യതത്വശാസ്ത്രത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിസന്ധിഘട്ടമാണ് വരുത്തി വെച്ചത്. ലോകത്തിലുള്ളതിനെയെല്ലാം പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ശാസ്ത്രം (science) നൽകുന്നു. പിന്നെ ദർശനത്തിനെന്താണ് ജോലി? എന്തു വിഷയത്തെയാണ് ദർശനം പഠിയ്ക്കുന്നത്? ഇത് ഒരു പ്രശ്നം.

രണ്ടാമത്, കാന്റ് പറഞ്ഞു, ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവിനെ (thing-in-itself) കണ്ടുപിടിപ്പാൻ മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ജ്ഞേയസത്തയും ജ്ഞാനനിരപേക്ഷിത വസ്തുവും തമ്മിൽ നികത്താൻ കഴിയാത്ത ഒരു വിടവാണു കാണുന്നത്. ഈ വിടവു നികത്തുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുൻപിൽ ദർശനം വാൽ മടക്കി പുറകോട്ട് നടക്കുകയേ തരമുള്ളു.

ശാസ്ത്രങ്ങളുടെയെല്ലാം രാജ്ഞിയായിരുന്നല്ലോ പണ്ടത്തെ യൂറോപ്പിൽ ക്രൈസ്തവവേദശാസ്ത്രം. ഇപ്പോൾ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് പ്രായപൂർത്തിയായതോടെ അവരൊരു കൊട്ടാരവിപ്ലവം നടത്തി. വേദശാസ്ത്രത്തെ സിംഹാസനത്തിൽ നിന്നു മറിച്ചിട്ടിട്ട് ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലുള്ള ഒരു റവല്യൂഷനറി ഗവൺമെന്റായിരുന്നല്ലോ അടുത്ത കാലം വരെ പാശ്ചാത്യജ്ഞാനലോകത്തെ ഭരിയ്ക്കുന്നതായി ഭാവിച്ചിരുന്നത്.

പഴയ വേദശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാനം ദർശനത്തിന് വീണ്ടെടുപ്പാൻ കഴിയുമെന്നായിരുന്നു ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രത്യാശ. സർവ്വശാസ്ത്രങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രമായി പ്രതിഭാസവിശകലനത്തെ അദ്ദേഹം കണ്ടു. ശാസ്ത്രമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ സിദ്ധമാകുന്ന സകല ജ്ഞാനത്തെയും ഒറ്റ അപഗ്രഥനച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കി പരസ്പരം ഘടിപ്പിപ്പാനായിരുന്നു ഈ ജെർമ്മൻ ദാർശനികന്റെ പൊതുപരിപാടി.

4. പ്രാതിഭാസിക വിങ്കുലീകരണം അഥവാ സ്ഥഗിത നിർണ്ണയം (Phenomenological epoche*)

ഡേക്കാർട്ടിന്റെ ചിന്തയിൽ മൂന്നാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ – ഈശ്വരൻ, ലോകം, അഹം. ഇവയിൽ ആദ്യത്തെ രണ്ടിനെയുംപറ്റി നമുക്ക് അവ്യവഹിത നിശ്ചയം (immediate certainty) സാദ്ധ്യമല്ല. 'ഞാൻ ചിന്തിയ്ക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ ഉണ്ട്.' എന്നാൽ ഹുസ്സേളിന്റെ പരിപാടിയിൽ ഇതു തന്നെയും നിശ്ചയമല്ല. ഈശ്വരൻ ഉണ്ടോ എന്ന കാര്യത്തിൽ ഏതായാലും യാതൊരു നിശ്ചയവും ഇല്ല. പിന്നെ ഞാനും ഈ ലോകവും ഉണ്ടോയെന്ന ചോദ്യത്തിന് അത്ര നിശ്ച

യമല്ല എന്നാണ് ഹുസ്സേളിന്റെ സമാധാനം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതവും സദാ പരിവർത്തനവിധേയവുമായ ഈ ലോകം എന്റെ ബോധം ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോഴൊക്കെയും എന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കനുഭൂതമാകുന്നുണ്ട്. ഞാനും ഉണ്ടെന്ന് ഞാൻ കരുതുകയോ അനുമാനിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ ഇതൊക്കെ അനുമാനമാണ്.

ഞാൻ ഈ കാണുന്ന സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം എന്റെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമാകുന്നതു കൂടാതെ മറ്റൊരു ലോകം കൂടെ ഞാൻ കാണുന്നുണ്ട് – അതായത് സംഖ്യകളുടെ ലോകം. ഈ സംഖ്യകളെ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നില്ല. ഉദാഹരണം "പതിനായിരം കോടി" എന്നൊരു സംഖ്യ എനിയ്ക്കു ചിന്തിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും. പക്ഷേ, അതിനെ ഞാൻ ബാഹ്യലോകത്തിൽ ആ വിധത്തിൽ കാണുന്നില്ല. ഈ സംഖ്യാലോകത്തെ ഞാൻ അവലോകനം ചെയ്യുന്നത് സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നതുപോലെയല്ല. ഞാനതിൽ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തിയില്ലെങ്കിലും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം അവിടെ കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ശ്രദ്ധ ചെലുത്തുമ്പോൾ മാത്രമേ സംഖ്യാപ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നുള്ളു. അതായത് എന്റെ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നോക്കുമ്പോൾ സ്ഥലകാലികമായ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ ഞാൻ കാണുന്നു. എന്നാൽ വീക്ഷണകോണം സംഖ്യാലോകത്തിന്റേതാകുമ്പോൾ അനുഭവവേദ്യമാകുന്ന ലോകം സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. സ്ഥൂലലോകം തിരോധാനം ചെയ്യുന്നില്ലെങ്കിലും ശ്രദ്ധാമണ്ഡലത്തിൽ ഞാൻ ബോധവാനാകുന്നത് മറ്റൊരു ലോകത്തെപ്പറ്റിയാണ്. ഇങ്ങനെ എന്റെ വീക്ഷണകോണത്തിന്റെ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് ബോധതലത്തിലെ ലോകവും വ്യത്യസ്തമായ്ക്കൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു.

എന്നാൽ ഈ സ്വാഭാവികലോകത്തിന്റെ അപഗ്രഥനം തൽക്കാലം നമുക്കൊന്നു മാറ്റിവയ്ക്കാം. സ്ഥൂലലോകത്തിൽ നിന്നു സംഖ്യാലോകത്തിലേയ്ക്ക് ഞാൻ ശ്രദ്ധ മാറ്റുമ്പോൾ വീക്ഷണകോണം മാറുന്നതുപോലെ, ഞാൻ മൗലികമായി എന്റെ സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണമൊന്നു മാറ്റാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഈ ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ചോദ്യം ചെയ്വാൻ എനിയ്ക്ക് സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ആ സ്വാതന്ത്ര്യം ഞാൻ ഉപയോഗിയ്ക്കുകയാണ്. സ്വാഭാവികവീക്ഷണകോണത്തിൽ നില്ക്കുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്ന ഈ ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ തല്ക്കാലം ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം (bracketing), സ്ഥഗിതനിർണ്ണയത്തിൽ (epoche' യിൽ അല്ലെങ്കിൽ Suspended judgment ൽ) നിർത്തുകയാണ്. അങ്ങനെയതിന്റെ അസ്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തത്വത്തെക്കുറിച്ചോ തല്ക്കാലം ഒന്നും തീരുമാനിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ മുതിരുന്നില്ല. ജ്ഞാനനിരപേക്ഷമായ വസ്തുവിനെയും ബാഹ്യലോകത്തിലെ ജ്ഞേയവസ്തു

ക്കളെയും ഒക്കെ ഞാനീ ഉപവലയത്തിൽ കൊള്ളിച്ച് തല്ക്കാലം എന്റെ ബോധതലത്തിൽ നിന്ന് പുറന്തള്ളുന്നു.

ഈ ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ അഥവാ പ്രാതിഭാസികവിങ്കുലീകരണം പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പ്രഥമ പ്രക്രിയയാണ്. ഭൗതിക ശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം തന്നെ പഠിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഈ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നും ഞാനെന്റെ ബോധത്തെ വിടർത്തുന്നു. അങ്ങിനെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാർഗ്ഗങ്ങളെയും മാത്രകളെയും ഉപേക്ഷിച്ച് ഒരു പുതിയ മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടെ ജ്ഞാനസമ്പാദനം പ്രാപിച്ചതിനുശേഷം, ശാസ്ത്രവുമായും സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചവുമായുമുള്ള ബന്ധം ഞാൻ പുനഃസ്ഥാപിച്ചു കൊള്ളാം. പക്ഷേ തല്ക്കാലം ശാസ്ത്രവും ബാഹ്യലോകവുമവിടെ ത്രിശങ്കു സ്വർഗ്ഗത്തിൽ നില്ക്കട്ടെ.

5. അതിരിക്തബോധതലം അവശേഷിയ്ക്കുന്നു

ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ബോധതലത്തിൽ നിന്നും ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയകൊണ്ട് വിയോജനം ചെയ്തതുകൊണ്ട് എനിയ്ക്ക് എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ടെന്ന് കരുതി ആരും ആശങ്കപ്പെടേണ്ട. പരമാർത്ഥത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തെ മാത്രമല്ല, ചിന്തകനായ ഈ അഹത്തെത്തന്നെയും ഞാൻ ഉപവലയത്തിന്നകത്താക്കി മാറ്റിവച്ചിട്ടും എല്ലാം എനിയ്ക്കു നഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം ചിന്തകനായ എന്റെ ചിന്ത അപ്പോഴും നടക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ഞാനും ലോകവും ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന് അനുമാനം കൊണ്ടേ സിദ്ധിയ്ക്കൂ. പക്ഷേ എന്റെ ചിന്ത എനിയ്ക്കു മാദ്ധ്യമം കൂടാതെ സന്നിഹിതമാണ്. ഞാനെന്നുള്ളതിനേക്കാൾ നേരിട്ടറിയാവുന്നത് എന്റെ ചിന്തയേയാണ്. എന്റെ ഈ ചിന്താതലത്തെ ഞാൻ ഒന്നു നിരീക്ഷിയ്ക്കട്ടെ. അതിന് എന്റെ വീക്ഷണകോണമൊന്നു മാറ്റാതെ സാധ്യമല്ല. ഒരതിരിക്ത വീക്ഷണകോണം ഞാൻ സ്വീകരിച്ച് എന്റെ ബോധതലത്തെ ഒന്നു നിരീക്ഷണം ചെയ്തുനോക്കട്ടെ. ഇത് പണ്ട് ഞാൻ കണ്ട സംഖ്യാലോകം പോലെ, വളരെ രസകരമായ ഒരു ലോകമാണ്, അതിന് അതിന്റേതായ പ്രത്യേകതകളുമുണ്ട്.

ഈ ബോധതലത്തിന്റെ അപഗ്രഥനമാണ് പ്രാതിഭാസിക വിജ്ഞാനീയം. അല്ലാതെ ബാഹ്യലോകത്തിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെ അപഗ്രഥനം ചെയ്യലല്ല. അത് സയൻസിന്റെ ജോലി. ആ ജോലിയ്ക്കുള്ള ഉപകരണങ്ങളും മാത്രകളും ഒക്കെ വേറെയാണ്. പ്രാതിഭാസികവിജ്ഞാനീയത്തിൽ ദാർശനികൻ അതിരിക്ത വീക്ഷണകോണ (Transcendent standpoint) ത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിരീക്ഷണം ചെയ്യുന്നത് അഹത്തെയും ബാഹ്യലോകത്തെയും ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം വിയോജിപ്പിച്ചതിനു ശേഷം അവശേഷിയ്ക്കുന്ന ബോധതലലോകത്തെയാണ്.

6. ആന്തരിക ലോകാപഗ്രഥനം

ഉപവലയീകരണപ്രക്രിയ മൂലം രണ്ടു വ്യത്യസ്തലോകങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നു. ഒന്നു ബോധതലത്തിന്നു ദൃഷ്ടമാകുന്ന ബാഹ്യലോകം; മറ്റൊന്നു ബോധതലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ആന്തരികലോകം. ബോധത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ (being - for - consciousness) യും ബോധത്തിലെ ഉണ്മ (being - in - consciousness) യും രണ്ടും രണ്ടാണ്. ബാഹ്യലോകത്തെ നാം മാറ്റിവച്ചതിന്നുശേഷവും ആന്തരീകലോകം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു. ഈ ബോധത്തിലെ ഉണ്മയാകുന്ന ആന്തരീകലോകത്തെ ഒന്നപഗ്രഥിച്ചു വിശകലനം ചെയ്യുകയാണ് അടുത്ത പടി.

ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ ആശയങ്ങൾ മാത്രമല്ല കാണപ്പെടുന്നത്. ഇച്ഛകൾ, ഭയങ്ങൾ, സ്വപ്നങ്ങൾ, ഭാവനകൾ, സ്മരണകൾ, വിരോധം, സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെ പലതും കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇവയെ എല്ലാം പ്രത്യേകം പ്രത്യേകം അപഗ്രഥനം ചെയ്തേ മതിയാകൂ.

ഉദാഹരണത്തിന് അസങ്കീർണ്ണമായ ഒരാശയമെടുക്കാം. ഞാനീയെഴുതുന്ന കടലാസ്. എനിയ്ക്കതു കാണാം, തൊടാം. ബാഹ്യലോകത്തിലുള്ളതാണത്. ഞാനതിനെ കാണുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്ക് മാനസീകരണം (noesis) എന്ന് പേർ പറയാം. ഞാൻ കാണുന്ന ഈ കടലാസിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത ഒരു പ്രക്രിയയല്ല, എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ള കടലാസാണ്. ഇതുപോലുള്ള മറ്റു കടലാസുകളും എന്റെ ബോധതലത്തിലുണ്ട്. ഇപ്പോൾ ഞാൻ കാണുന്നത് വെളുത്ത, ഘനം കുറഞ്ഞ കടലാസാണ്. പക്ഷേ എന്റെ ബോധതലത്തിൽ പലതരം കടലാസുകളുണ്ട്. ചുവന്ന കടലാസ്, കട്ടിക്കടലാസ്, വരയിട്ട കടലാസ്. ബാഹ്യലോകത്തിലുണ്ടായാലും ഇല്ലെങ്കിലും എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ പലതരം കടലാസുകളുണ്ടല്ലോ; അവയെയാണ് എനിയ്ക്ക് അപഗ്രഥിയ്ക്കേണ്ടത്. ബോധതലത്തിലുള്ള ഈ ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് മാനസീകൃതരൂപം അഥവാ noema എന്നു പേർ.

ഈ ബോധതലത്തിലെ ജ്ഞേയസത്ത അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്ന് അതിന്റേതായ അസ്തിത്വമുണ്ട്. ബാഹ്യലോകത്തിൽ അതിന്നനുരൂപമായതില്ലാതായിത്തീർന്നാലും ആന്തരീകലോകത്തിൽ ഈ മാനസീകൃതരൂപം നിതാന്തമായി അവശേഷിയ്ക്കുന്നു.

എന്നാൽ ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപ (noema) ത്തിന് ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഉദ്ദിഷ്ട വസ്തുക്കളെ (external objects) ഉദ്ദേശനപ്രക്രിയ (intentional act) മൂലം ആന്തരീകരിയ്ക്കുന്ന മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis) യുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് പറയാനാവില്ല.

7. അർത്ഥമെന്നാലെന്ത്? (The meaning of meaning)

ഹുസ്സേൾ പറയുന്നു: ഓരോ മാനസീകൃത രൂപത്തിന്നും ഒരു അന്തർ വസ്തു (Content) ഉണ്ട്. അർത്ഥം (meaning) എന്നു പറയുന്നത് ഈ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തെയാണ്. അതായത് ലേഖനമെഴുതുന്ന കടലാസ് എന്നൊരു മാനസീകൃതരൂപം എന്റെ ബോധതലത്തിലുണ്ട്. ചിലപ്പോഴൊക്കെ അതിന്നനുസൃതമായ ഒരു ബാഹ്യലോക വസ്തുവിനെത്തേടി ഞാൻ നടക്കാറുണ്ട്. മേശപ്പുറത്തു കണ്ടില്ലെങ്കിൽ കടയിൽ പോയി വാങ്ങിച്ചുകൊണ്ടു വരണം. പക്ഷേ വാങ്ങിയ്ക്കുന്നതിന്നു മുൻപേയെനിയ്ക്കറിയാം ഞാൻ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന വസ്തുവെന്താണെന്ന്. അത് എന്റെ ബോധതലത്തിലുള്ളതിനെ ഞാനൊന്ന് വിവരിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ഏതാണ്ട് പതിന്നാലിഞ്ചുനീളവും, പത്തിഞ്ചുവീതിയും ലേശം മാത്രം ഘനമുള്ളതും തീരെ മാർദ്ദവമുള്ളതല്ല, എന്നാൽ തീരെ പരുപരുത്തതുമല്ല, ഏറെക്കുറെ വെള്ളനിറമുള്ളതാണ് (ഇപ്പഴത്തെക്കാലത്ത് നല്ല വെള്ളക്കടലാസ് കിട്ടുകയില്ലെന്നെനിയ്ക്കറിയാം). ഇതാണ് എന്റെ മനസ്സിലുള്ള മാനസീകൃതരൂപം (noema).

പക്ഷേ, ഇപ്പറയുന്ന വിധേയതകളൊക്കെ (predicates) എന്തിന്റെ വിധേയതകളാണ്? ബോധതലത്തിലുള്ള ഏതോ ഒന്നിനെയാണല്ലോ അവ വിശേഷിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ബോധതലത്തിനകത്ത് കടലാസുണ്ടോ? കടലാസിന്റെ ഒരു മാനസീകൃതരൂപം മാത്രമല്ലേയുള്ളു? പക്ഷേ ആ രൂപത്തിന് ഒരു കേന്ദ്രകം (nucleus) ഉണ്ട്. അതിനെയാണ് ഈ വിധേയതകൾ വിശേഷിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. വിധേയതകളുടെ വെറും ആകത്തുകയല്ല മാനസീകൃതരൂപം. The noema in consciousness is not the sum of the predicates, but the predicates are organized around an x which we call the nucleus of the noema.

എന്തിനീ കേന്ദ്രകം വലിച്ചുകൊണ്ടു വരുന്നു? വേറൊരുദാഹരണം കൊണ്ട് വിശദീകരിയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കട്ടെ. കടലാസു കിട്ടിക്കഴിഞ്ഞാൽ എഴുതണമെങ്കിൽ പേന വേണമല്ലോ. എനിയ്ക്ക് ജപ്പാനിലുണ്ടാക്കിയ ഒരു പൈലട്ട് പേനയാണുള്ളത്. അത് എന്റെ ബോധതലത്തിലുണ്ട്. ഉടനെ ഓർമ്മയിൽ വരുന്ന അതിന്റെ വിധേയതകൾ അഥവാ സവിശേഷതകൾ: മാർദ്ദവമുള്ള മുന, എളുപ്പത്തിൽ മഷിവരുന്നു; നീലക്കറുപ്പു മഷിയാണ്; എഴുതാൻ സുഖമുണ്ട്; ഇതൊക്കെയാണ്. പക്ഷേ, ആ പേനയെപ്പറ്റി ഇന്നലെ ഞാൻ ചിന്തിച്ചത് വേറൊരു രൂപത്തിലായിരുന്നു. പച്ചയുടൽ, സ്വർണ്ണത്തൊപ്പി, ഘനംകുറവ്, കണ്ടാൽ നല്ല ഭംഗി, പോക്കറ്റിൽ കുത്തിയാൽ ഒരു ഗമയുണ്ട്.

വിധേയതകളുടെ സമുച്ചയം രണ്ടു മാനസീകൃതരൂപങ്ങളിലും വ്യത്യ

സ്തങ്ങളായിരുന്നു. പേന കൊണ്ട് എഴുതുന്ന കാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോൾ ബോധതലത്തിലുളവായ സവിശേഷതാ സമുച്ചയമൊന്ന്. പോക്കറ്റിൽ കുത്തുന്നകാര്യം ആലോചിച്ചപ്പോഴുളവായ മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവിശേഷതാ സമുച്ചയം മറ്റൊന്ന്. പക്ഷേ, പേന രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ.

അതുകൊണ്ടാണ് കേന്ദ്രകം എന്നൊന്ന് നമുക്ക് വിഭാവനം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നത്. സവിശേഷതകളുടെ ആകെത്തുക മാത്രമാണ് മാനസീകൃത രൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്ന് പറഞ്ഞാൽ പേന രണ്ടും രണ്ടാണെന്ന് വരും. പക്ഷേ, ഒരു പേനയെപ്പറ്റിയുള്ളതാണ്, രണ്ട് മാനസീകൃത രൂപങ്ങളും. അതുകൊണ്ടാണ് ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സവിശേഷതാ സമുച്ചയങ്ങൾ കൂട്ടിച്ചേർക്കുമ്പോൾ മാനസീകൃത രൂപങ്ങളിൽ വ്യത്യാസം കാണുന്നുണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം ഒന്നാണെന്നു പറയേണ്ടി വരുന്നത്.

ഈ കേന്ദ്രകം (nucleus) അഥവാ ഏകീകരണകേന്ദ്രമാണ് മാനസീകൃതരൂപത്തിലെ സവിശേഷതകളുടെ അഥവാ വിധേയതകളുടെ പ്രതിപാദ്യവസ്തു അഥവാ വിഷയി. ബോധതലത്തിലുള്ള മാനസീകൃത രൂപത്തെ ബോധപ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദിഷ്ടമായി നാം കരുതുമ്പോൾ ഈ കേന്ദ്രകത്തെ കേവലമാനസീകൃതവിഷയം (noematic object simpliciter) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിയ്ക്കുന്നു. ഈ കേന്ദ്രകത്തെ ഒരു സവിശേഷതാ സമുച്ചയത്തോടുകൂടി വിഭാവനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിനെ ഭാവനിശ്ചിത മാനസീകൃതവിഷയം (noematic object as modally determined അഥവാ ജർമ്മൻ ഭാഷയിൽ Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten) എന്ന് ഹുസ്സേൾ പേർ വിളിയ്ക്കുന്നു. ഈ ഭാവനിശ്ചിത മാനസീകൃത രൂപത്തെയാണ് "അർത്ഥം" എന്ന പദം കൊണ്ട് നാം വിവക്ഷിക്കുന്നത്. അതിൽ കേന്ദ്രകവുമുണ്ട് സവിശേഷതാസമുച്ചയവുമുണ്ട്.

8. അർത്ഥ സംഹിതാ സിദ്ധാന്തം

ഒരു പേനയുടെ രണ്ട് മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ നാം കണ്ടു. രണ്ടിന്റെയും കേന്ദ്രകം ഒന്നാണെന്ന് മനസ്സിലായതോടെ, മാനസീകൃതരൂപങ്ങൾ രണ്ടും സങ്കലിതമായി ഒരു പുതിയ സംശ്ലേഷിത മാനസീകൃത രൂപമുണ്ടായപ്പോൾ, പേനയുടെ അർത്ഥത്തിന്നു ഒരു പുതിയ പുഷ്ടി വന്നു. ഒരേ കേന്ദ്രകത്തിൽ പുതിയ വിധേയതകൾ വന്നു ചേരുന്നതോടെ ആ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം അഥവാ അർത്ഥം വർദ്ധിയ്ക്കുന്നു. അറിയാവുന്ന അർത്ഥങ്ങളെത്തന്നെ കൂടുതൽ അപഗ്രഥനം ചെയ്താൽ കൂടുതൽ അർത്ഥപുഷ്ടി കിട്ടും. ഈ പേന പച്ചയാണെങ്കിൽ അത് ചുവന്നതല്ല; നീലയല്ല; കറുത്തതല്ല എന്നൊക്കെ അറിയാൻ സാധിയ്ക്കും. അതായത് ഒരു വിധേയതയിൽ നിന്നു അതിനോടു ബന്ധമുള്ള പുതിയ

വിധേയതകൾ സ്ഥാപിച്ച് വിഷയിയായ കേന്ദ്രകത്തിന്നു ചുറ്റും ഉള്ള അർത്ഥപുഷ്ടിയെ വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കും. ഭാവാത്മകവിധേയതകളിൽ നിന്ന് നിഷേധാത്മകവിധേയതകളെ കാണുവാൻ നമ്മുടെ ബോധത്തിനു കഴിയും.

മാത്രമല്ല വിഷയിയും വിധേയവും (Subject and predicate) തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയ്ക്ക് പല വ്യത്യാസങ്ങൾ കാണുവാൻ കഴിയും. അതായത് വിഷയി വിധേയമായിരിയ്ക്കാം (S may be P). വിഷയി നിശ്ചയമായും വിധേയമാണ്. വിഷയി വിധേയമാണോ? വിഷയി വിധേയമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഇങ്ങനെ പല രൂപത്തിലാവാം നിശ്ചിതിയുടെ മാത്ര.

അഭിപ്രായനിശ്ചിതിയുടെ മാത്രയിൽ മാത്രമല്ല ഭാവത്തിലും വ്യത്യാസങ്ങൾ വരുത്താം. വിഷയി വിധേയമായിരുന്നെങ്കിൽ എന്നത് ഇച്ഛയാണ്. വിഷയിയെ വിധേയമാക്കൂ എന്നു പറഞ്ഞാൽ ആജ്ഞയായി.

ഇങ്ങനെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്നുണ്ടാകാവുന്ന ഭാവരൂപവ്യത്യാസങ്ങളെ അപഗ്രഥനംചെയ്ത് ഒരു അർത്ഥവ്യാകരണം സൃഷ്ടിയ്ക്കുകയാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പ്രധാനപ്രവൃത്തികളിൽ ഒന്ന്. ഇവ്വിധം ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒരു ജ്ഞേയസത്താശാസ്ത്രമാണ് (Science of eidetic essences).

9. സാധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രം

നാം ഉപവലയത്തിന്നകത്താക്കിയ ബാഹ്യലോകത്തെ നമുക്കൊന്ന് പുറത്തുകൊണ്ടുവന്ന് പരിശോധിയ്ക്കാം. അതിനെ ഉപവലയീകരണം ചെയ്തതു തൽക്കാലം ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ വികർഷണം കൂടാതെ ശ്രദ്ധചെലുത്താൻ വേണ്ടിയായിരുന്നല്ലോ. അർത്ഥസമുച്ചയമാണ് ഈ ബോധലോകത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമെന്നു നാം കണ്ടു. ഇനി ഈ ബോധത്തെയും കൊണ്ട് ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്ക് ഒന്ന് ഇറങ്ങിവരാം.

ഇപ്പോൾ നാം എന്താണ് കാണുന്നത്? ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നാം കാണുന്ന ഓരോ വസ്തുവിന്നും സമമായ ഒരർത്ഥം ഇതാ എന്റെ ആന്തരീകലോകത്തിന്നകത്ത് ഞാൻ കാണുന്നു. ഇപ്പോൾ ഞാനീ മേശയെ ബാഹ്യലോകത്തിൽ കാണുന്നു. പ്ലാവാണ് തടി; നാലു കാലും മൂന്നു വലിപ്പുകളുമുണ്ട്. പുസ്തകങ്ങളും കടലാസുകളും ലജ്ജാവഹമായ വിധത്തിൽ അതിന്റെ മുകളിൽ കുന്നുകൂടികിടക്കുന്നു. മഷിക്കുപ്പികൾ, പേനകൾ, പെൻസിലുകൾ ഇങ്ങിനെ പലതും അതിന്റെ മുകളിലുണ്ട്.

അത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ മേശ. ഞാനൊന്നു കണ്ണടച്ചു നോക്കട്ടെ.

അല്ലാ, മേശ നഷ്ടപ്പെട്ടിട്ടില്ലല്ലോ. എന്റെ ബോധതലത്തിനകത്ത് അതേ രൂപത്തിലുള്ള ഒരു മേശയുണ്ടല്ലോ. ബാഹ്യലോകത്തെ ഞാൻ ഉപവലയത്തിൽ ആക്കിയാലും അതിലുള്ള സർവ്വവും എന്റെ ബോധതലലോകത്തിന്നകത്ത് കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഓരോ വിഷയത്തിന്നും സമാന്തരമായ വസ്ത്വേതരമായ ഒരു വിഷയം (object) എന്റെ ബോധത്തിൽ (consciousness ൽ) ഞാൻ കാണുന്നു. ബാഹ്യലോകത്തേക്കാൾ ഐക്യമുള്ളതും തന്മൂലം കൂടുതൽ വിശകലനക്ഷമവുമാണ് ആന്തരീക ലോകം. ഈ ആന്തരീകലോകത്തിലില്ലാത്തതൊന്നും ബാഹ്യലോകത്തിൽ ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ബാഹ്യലോകത്തിലില്ലാത്തതും ഉണ്ടാകാനുള്ളതും വേണമെങ്കിൽ ആന്തരീകലോകത്തിൽ കണ്ടെന്നു വരാം.

അതുകൊണ്ട് ആന്തരീകലോകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ നിഷ്ഠയോടെ പഠിയ്ക്കുന്നപക്ഷം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനം ബാഹ്യലോകപഠനത്തിന്നുള്ള സകല ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും നിദാനവും അടിസ്ഥാനവുമായി വരും. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം എന്ന് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെ സാദ്ധ്യതകളുടെ ശാസ്ത്രമാണെന്ന് പറയാം. ബോധതലത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ലാത്തതൊന്നും ബഹിർലോകത്തിലും സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ.

10. സാദ്ധ്യതയിൽ നിന്ന് സിദ്ധതയിലേയ്ക്ക്
(From possibility to actuality)

ജ്ഞേയസത്തകളാകുന്ന സാദ്ധ്യതകളാൽ നിബിഡമായിരിയ്ക്കുന്ന ഈ ആന്തരീകലോകത്തിൽ നിന്നും വസ്തുനിഷ്ഠങ്ങളായ സിദ്ധതകൾ കൊണ്ടു നിറഞ്ഞ ബാഹ്യലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം എങ്ങനെ സാദ്ധ്യമാകും?

ബാഹ്യലോകത്തെ നാം അറിയുന്നത് രണ്ടു തരത്തിലാണ്. ഒന്ന് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണം കൊണ്ട് (direct vision); മറ്റൊന്ന് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം (Mediated insight) കൊണ്ട്. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വസ്തുവിന്മേൽ വിന്യസിതമാകുന്ന ആന്തരീയ ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് അഥവാ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്ന് അവ്യവഹിതമായ, പ്രാക്തനമായ (Primordial) സിദ്ധത സ്ഥിരീകരണമായി ലഭിയ്ക്കുന്നു. ഈ ജനാലയിൽകൂടെ ഞാൻ കാണുന്ന ഈ മരത്തിന്മേൽ എന്റെ ആന്തരീകലോകത്തിലെ ഒരു മരത്തിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്നു പൂർണ്ണമായ സ്ഥിരീകരണം നൽകുന്ന ഒരു സിദ്ധത (givenness) പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ഞാൻ കാണുന്നു. പിന്നീട് ജനൽ അടച്ചിട്ട്, അല്ലെങ്കിൽ കണ്ണടച്ചിട്ട്, ഞാൻ ആ മരത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യു

മ്പോൾ അതിന്ന് ബാഹ്യലോകത്തിൽ പ്രാക്തനസിദ്ധത ലഭിയ്ക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ മാനസീകൃതരൂപത്തിൽ, ബോധതലത്തിൽ, അത് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായി എനിക്ക് നേരിട്ടനുഭവമാകുന്നു. ഇതാണ് വ്യവഹിതാന്തർദർശനം.

ആദ്യത്തേതിൽ, അതായത് പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ ബോധത്തിലുള്ള ഒരു മാനസീകൃതസത്തയെ ഞാൻ മാനസീകരണവിന്യസനപ്രക്രിയകൊണ്ട് ബാഹ്യവൃക്ഷത്തിൽ വിക്ഷേപിയ്ക്കുമ്പോൾ അതിന്ന് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വിഷയത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണം സ്ഥിരീകരണം നൽകുന്നു. എന്നാൽ രണ്ടാമത്തേതിൽ, അതായത് വ്യവഹിതാന്തർദർശനത്തിൽ ഞാൻ വിന്യസിയ്ക്കുന്നത് ഒരു വൃക്ഷത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തെയാണ് (noema of a noema). വിന്യസിയ്ക്കുന്നത് ബാഹ്യലോകത്തിലല്ല, ബോധമാകുന്ന അന്തർലോകത്തിൽ തന്നെയാണ്. വിന്യസിതമാകുന്ന മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ മാനസീകൃതരൂപത്തെ സ്ഥിരീകരിയ്ക്കുന്ന ഒരു മാനസീകരൂപം ബോധതലത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു.

സാദ്ധ്യതാലോകത്തിൽ നിന്ന് സിദ്ധതാലോകത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണം ഈ വിന്യസനപ്രക്രിയയിൽക്കൂടെയാണ് നടക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇവിടെ ഒരു പ്രശ്നം ഉണ്ട്. സാദ്ധ്യതാലോകത്തിലേ വിഷയം (object) അഥവാ ജ്ഞേയസത്ത (meaning - eidetic essence) ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന പല ഗുണങ്ങളാണല്ലോ. സിദ്ധതാലോകത്തിലെ, അഥവാ ബാഹ്യലോകത്തിലെ ഒരു വിഷയവും (object) ഇതുപോലെതന്നെ ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിതമായിരിയ്ക്കുന്ന ഗുണസമുച്ചയമാണ് (aqqregate of Predicates or attributes organized around an x). മാനസീകൃതരൂപത്തിലും, ബാഹ്യലോകവസ്തുവിലും കാണുന്ന ഗുണസമുച്ചയം ഒന്നു തന്നെ. എന്നാൽ അവയുടെ രണ്ടിന്റെയും കേന്ദ്രകം (nucleus) ഒന്നല്ല; രണ്ടാണ്. വിന്യസനപ്രക്രിയ മൂലം ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ ഗുണസമുച്ചയത്തെ മുഴുവൻ ആന്തരീകരിച്ച് മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ ഗുണസമുച്ചയമായി സംഘടിപ്പിയ്ക്കാമെങ്കിലും ബാഹ്യവസ്തുവിന്റെ കേന്ദ്രകത്തെ ആന്തരീകരിക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ബാഹ്യവസ്തുവിൽ എന്തോ ഒന്ന്, ജ്ഞേയസത്തയ്ക്ക് പിറകിൽ നിൽക്കുന്നത്, നമ്മുടെ വീക്ഷണത്തെ മറികടന്ന് മാറി നിൽക്കുന്നു. ഇത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളിന്മേലുള്ള വിന്യസനപ്രക്രിയ മൂലം ലഭിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന ന്യൂനതയാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ സംബന്ധിച്ചിട

ത്തോളം പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയം നൽകുന്ന അറിവ് അപൂർണ്ണവും അവ്യക്തവുമാണെന്ന് പറയാതെ നിവൃത്തിയില്ല.

മാത്രമല്ല, ഈ ബാഹ്യവസ്തുവിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം (perspective variation) എന്ന സംഗതി കൂടെ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഒരിക്കൽ കണ്ട ഗുണസമുച്ചയമായിരിയ്ക്കില്ല മറ്റൊരിയ്ക്കൽ കാണുന്നത്. മദ്ധ്യാഹനസൂര്യനും അസ്തമനസൂര്യനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം നോക്കുക. ഉച്ചയ്ക്കു കണ്ട് നാം തണലിൽ പോയി ഓടി ഒളിയ്ക്കാൻ നമ്മെ പ്രേരിപ്പിച്ച ആ സൂര്യനെത്തന്നെയാണ് സായാഹനത്തിൽ അതിന്റെ സൗന്ദര്യലഹരിയിൽ മതിമറന്ന് നാം വീക്ഷിയ്ക്കുന്നത്. പല വസ്തുക്കൾക്കും ഈ പരിപ്രേക്ഷ്യവിചരണം സംഭവിയ്ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരേ വസ്തു തന്നെ പല വിന്യസനങ്ങളിൽ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ വ്യത്യാസമനുസരിച്ച് വിവിധങ്ങളായ ഗുണസമുച്ചയങ്ങളെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ ഇടയാക്കുന്നു. ചിലപ്പോൾ ഒരിക്കൽ കണ്ട ഗുണത്തെ മറ്റൊരിയ്ക്കൽ കാണുന്നത് നിഷേധിച്ചു എന്നും വരാം. പല വിന്യസനങ്ങളിൽ കൂടി ആന്തരീകരിയ്ക്കുന്ന ജ്ഞേയസത്തകളെ ഒരേ ഒരു കേന്ദ്രകത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ച് ഒരു സംശ്ലിഷ്ടാശയം (Synthetic noema) ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷവീക്ഷണത്തിൽ നിന്നാണ് ഈ സംശ്ലിഷ്ടാശയത്തിലെ വിശേഷണങ്ങളൊക്കെയും ഉദ്ഭൂതമായത്.

ഇതൊക്കെയാണെങ്കിലും, മാനസീകരണപ്രക്രിയ (noesis) യുടെ വിന്യസനം മൂലം സംസിദ്ധമാകുന്ന ജ്ഞേയസത്ത ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞേയസത്ത തന്നെയാണ്. ബോധതലത്തിലെ മാനസീകൃതരൂപത്തിന്റെ കേന്ദ്രകവും ബാഹ്യലോകത്തിന്റെ വസ്തുവിന്റെ കേന്ദ്രകവും തമ്മിൽ വ്യത്യാസം (non - identity) ഉണ്ടെങ്കിലും കേന്ദ്രകം അർത്ഥശൂന്യമായതുകൊണ്ട്, ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവിന്റെ അർത്ഥത്തെ അവശിഷ്ടം കൂടാതെ ആന്തരീകരിയ്ക്കുവാൻ നമുക്കു കഴിയുന്നുവെന്നായിരുന്നു ഹുസ്സേളിന്റെ വാദം.

എന്നാൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം മൂലം യാതൊരവശിഷ്ടവും കൂടാതെ അറിയുവാൻ സാധിയ്ക്കുന്നത് ബോധതലത്തിൽത്തന്നെയുള്ള ജ്ഞേയസത്തകളെയാണെന്ന് മുൻപേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. ബോധാന്തരീകലോകം, ബോധാഭിമുഖലോകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള രണ്ടും തമ്മിൽ അർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൂർണ്ണമായ സാമ്യമാണുള്ളത്. സാധാരണശാസ്ത്രങ്ങൾ ബോധാഭിമുഖലോകത്തെ വിശകലനം ചെയ്ത് പഠിയ്ക്കുന്നു. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമാകട്ടെ ബോധാന്തരികലോകത്തെയാണ് അപഗ്രഥിച്ചു പഠിയ്ക്കുന്നത്.

11. പ്രതിഭാസവിശകലനത്തിൽ നിന്നും ഇതര വിജ്ഞാനീയ വിഭാഗങ്ങളിലേയ്ക്ക്

ഹുസ്സേൾ കാണിച്ചുകൊടുത്ത മാർഗ്ഗം പല ദാർശനികന്മാരുടെയും കണ്ണു തുറന്നു. രണ്ടോ മൂന്നോ പേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി പറയാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളു.

ഒന്നാമത് മാക്സ് ഷേലർ (Max Scheler; 1874-1928). ജർമ്മനിയിലെ സമകാലീന ദാർശനികരുടെയിടയിൽ അഗ്രഗണ്യനായിരുന്ന ഈ പണ്ഡിതന്റെ ശ്രദ്ധയെ കൂടുതലായും ആകർഷിച്ചത് മതം, ധാർമ്മികത മുതലായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിയ്ക്കാം എന്ന പ്രശ്നമായിരുന്നു. അഗസ്റ്റിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികതയെയാണ് ഷേലർ അനുധാവനം ചെയ്തത്. പ്രത്യേകിച്ചും സ്നേഹത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ആദ്ധ്യാത്മികതയെ, ഹുസ്സേളിന്റെയും, ബെർഗ്സന്റെയും, നീറ്റ്ഷേയുടെയും ചിന്തകൾ വഴി അദ്ദേഹം തന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക ധാർമ്മികപ്രശ്നവലയത്തിന്നുള്ളിലേയ്ക്ക് കൊണ്ടുവന്നു.

ഷേലർ 1916 മുതൽ ഈശ്വരവിശ്വാസിയായാണ് ചിന്തയാരംഭിച്ചതെങ്കിലും ആറു കൊല്ലം കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഇതിന്ന് വ്യത്യാസം വന്നിട്ട്, ദിവ്യതയുടെ വാസ്തവീകരണം നടക്കുന്നത് മനുഷ്യനിൽ മാത്രമാണെന്ന് വാദിയ്ക്കുകയായിരുന്നു അവസാനത്തെ ആറു കൊല്ലം.

കാന്റിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ അനുഭവനിരപേക്ഷ (a priori) മായിട്ടുള്ളത് വാക്യങ്ങളാണ് (propositions). എന്നാൽ ഷേലർ പറയുന്നു അനുഭവനിരപേക്ഷമായി പലതുണ്ടെന്ന്. ഒന്നാമത് ജ്ഞേയസത്തകൾ (essences); രണ്ടാമത് മൂല്യങ്ങൾ (values). ആദ്യത്തേത് ഹുസ്സേളിൽ നിന്ന് കിട്ടിയതാണ്. രണ്ടാമത്തേത് ഹുസ്സേൾ സൂചിപ്പിച്ചിരുന്നതെങ്കിലും വികസിപ്പിയ്ക്കാതെ വിട്ടിരുന്നത് ഷേലർ എടുത്ത് പരിചിന്തനം ചെയ്തു. ജ്ഞേയസത്തകളുടെ (essences) ഒരു സംഘം ബോധതലത്തിലുള്ളതുപോലെ കാമ്യസത്തകളുടെ (values) ഒരു സംഘവും ആ ബോധതലത്തിൽ തന്നെയുണ്ട്. ഈ കാമ്യസത്തകൾ അഥവാ മൂല്യങ്ങൾ നിരപേക്ഷകങ്ങളാണ്. നമുക്കവയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് അനുഭവാപേക്ഷകമായിരിക്കാമെങ്കിലും മൂല്യങ്ങൾ അവയിൽത്തന്നെ നിരുപാധികങ്ങൾ (absolute) ആണ്.

ഈ മൂല്യവിജ്ഞാനീയമാണ് ഷേലറുടെ വലിയ സംഭാവന. മൂല്യങ്ങളെ സർഗ്ഗാത്മകങ്ങളും, നിഷേധാത്മകങ്ങളും എന്നും, ഉന്നതങ്ങളും, അധമങ്ങളും എന്നും അദ്ദേഹം തരംതിരിയ്ക്കുന്നു. ഉന്നതമൂല്യങ്ങളാണ് ഏറ്റവും അവിഭാജ്യങ്ങളും അനുപാധികങ്ങളുമായിട്ടുള്ളവ.

മൂല്യസോപാനം ഷേലറുടെ ചിന്തയിൽ ഇങ്ങനെയാണ്. ഏറ്റവും താഴെ 1. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതമൂല്യങ്ങൾ; സുഖദായകങ്ങളും അസുഖദായക ങ്ങളും (values of sensible feeling - pleasant and unpleasant); 2. ഉദാത്ത വികാരമൂല്യങ്ങൾ – അഭിജാതങ്ങളും മ്ളേച്ഛങ്ങളും (noble and vulgar); 3. ആദ്ധ്യാത്മിക മൂല്യങ്ങൾ – സുന്ദരം – അസുന്ദരം, ന്യായം – അന്യായം ഇങ്ങനെയുള്ളത്. 4. പരിശുദ്ധതാമൂല്യങ്ങൾ – വിശുദ്ധിയും അശുദ്ധിയും. ഇവ ഈശ്വര സംബന്ധി മൂല്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് സോപാനത്തിലെ ഏറ്റവും ഉന്നതപടിയാണ്.

മനുഷ്യവികാരങ്ങളെയും ഇച്ഛകളെയും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയമുപ യോഗിച്ചപഗ്രഥിയ്ക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഹുസ്സേളിന്റെ ഈ ഉത്തമസ്നേഹിതന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് ഹുസ്സേൾ തന്നെ അവസാനം പ്രഖ്യാപിക്കേണ്ടി വന്നു.

മെർലോ – പോണ്ടി (1908–1961) യെപ്പറ്റി ഒരു വാക്ക് ഇവിടെ പറയേ ണ്ടതാണെങ്കിലും സ്ഥലപരിമിതി കൊണ്ട് തൽക്കാലം വിടുന്നു. മനഃ ശാസ്ത്രത്തിലും, ഗണിതശാസ്ത്രദർശനത്തിലും നിയമദർശനത്തിലു മൊക്കെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം മൂലം പല മാറ്റങ്ങൾ വരുത്തിയ ഈ പണ്ഡിതൻ ഒരു അസ്തിത്വവാദിയാണ്.

12. പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും

രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷം യൂറോപ്പിലെ ഫാഷനബിൾ ചിന്താഗതിയായിത്തീർന്ന അസ്തിത്വവാദം (existentialism) ഉടലെടുത്തത് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ഉദരത്തിൽ നിന്നാണെന്നതിനു സംശ യമൊന്നുമില്ല.

എന്നാൽ അസ്തിത്വചിന്തയെപ്പറ്റി പൊതുവായെന്തെങ്കിലും പറയാ നാവില്ല. ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും വൈയക്തികമായ ചിന്താവൈശിഷ്യം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ചിന്തകന്മാരുടെ പേരു കുറിച്ച് അവരുടെ ചിന്തയുടെ ചില സൂചനകൾ മാത്രം നല്കാനേ ഇവിടെ സ്ഥലമുള്ളൂ.

പേരുകളാണെങ്കിൽ വളരെയധികം. രണ്ടാംലോകമഹായുദ്ധത്തിന് മുൻപുള്ള അസ്തിത്വവാദികളെയെല്ലാം നമുക്കങ്ങ് വിടാം. സോക്രട്ടീസും അഗസ്റ്റിനും പാസ്കാലും ഒക്കെ അസ്തിത്വവാദികളായിരുന്നുവെന്ന് വാദി യ്ക്കുന്നവരുണ്ട്. കഴിഞ്ഞ ശതാബ്ദത്തിലെ ഡെൻമാർക്കുകാരൻ കീർക്ക ഗോറിനേയും (1813–1855) റഷ്യാക്കാരൻ ഡോസ്റ്റോയെവ്സ്കി (1821–1881) യേയും പോലും വിടാതെ നിവൃത്തിയില്ല. അതുപോലെ നീറ്റ്ഷേ (1844–1900), റിൽക്കേ (1875–1926), ഊനമുനോ (1864–1937) ഇവരെപ്പറ്റിയും പ്രതിപാദിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. നാലു പേരുടെ കാര്യം ചുരുക്കമായി

പറയാം. ഗബ്റിയൽ മാഴ്സൽ, കാൾ യാസ്പേഴ്സ്, മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ, ജോൺ പോൾസാർട്ര്.

13. ജോൺ പോൾ സാർട്ര്

അസ്തിത്വചിന്തയ്ക്ക് ദർശനാത്മകമായ നിദാനം നൽകി അതിനെ ഒരു സിദ്ധാന്ത വ്യവസ്ഥിതിയാക്കിത്തീർത്തത് സാർട്രാണെന്ന് നിസ്സംശയം പറയാം. സാർട്രിയൻ ചിന്താഗതിയുടെ പൂർണ്ണരൂപം വേണമെങ്കിൽ ഫ്രെഞ്ചിലെ L'etre et le Neant അല്ലെങ്കിൽ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷ Being and Nothingness വായിച്ചുനോക്കണം. 900 പേജു മാത്രമേയുള്ളു. ഓരോ പേജും രണ്ടു പ്രാവശ്യം വായിച്ചെങ്കിലേ വല്ലതും മനസ്സിലാകയുള്ളു. ഹുസ്സേളിന്റെയും ഹൈഡഗറിന്റെയും ചിന്താഗതി നല്ലതുപോലെ പഠിച്ചതിനുശേഷം സാർട്ര് വായിച്ചാൽ കുറെക്കൂടെ എളുപ്പം മനസ്സിലാകും. എന്നാൽ ആദ്യം പറഞ്ഞ രണ്ടു പേരും മുറിയ്ക്കകത്തിരുന്നു ദർശനം സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരാണ്. സാർട്രാകട്ടെ ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ തുറകളിലും കടന്നുചെന്ന് രാഷ്ട്രീയത്തിലും സാഹിത്യത്തിലും സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും മുൻകൈ എടുത്തു പ്രവർത്തിയ്ക്കുന്ന ഒരു കർമയോഗിയത്രേ.

1905-ൽ പാരീസിൽ ജനിച്ച സാർട്ര് 1940 ആയപ്പോഴേയ്ക്ക് ഹിറ്റ്ലർ കലക്കിക്കുഴച്ച യൂറോപ്പിന്റെ മനഃസാക്ഷിയും ദാർശനിക വക്താവുമായി ഉയർന്നു. ഫ്രെഞ്ച് പാരമ്പര്യത്തിലെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റേയും ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ ദാർശനിക സങ്കീർണ്ണതയുടെയും ഒരുപോലെയുള്ള ഉദാഹരണമാണീ മതവിരോധിയായ ദാർശനികൻ.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശന സംഹിത, അസ്തിത്വവാദത്തെപ്പറ്റി പലരും പറയുന്നതുപോലെ യുക്തിവിരോധമായിട്ടുള്ളതല്ല. നേരേമറിച്ച് യുക്തി കൊണ്ടു മാത്രമാണ് സാർട്ര് തന്റെ അസ്തിത്വചിന്താസൗധം കെട്ടിയുയർത്തുന്നത്. അടിസ്ഥാനം ഉണ്മ (Being) യുടെ വിശകലനം ആണ്.

ഉള്ളതിനെയെല്ലാം കൂടെയാണ് ഉണ്മയെന്ന് പറയുന്നത്. ഉണ്മയ്ക്ക് രണ്ടു വിഭാഗങ്ങളാണുള്ളത്. ഒന്നിന് (Being (in itself) (I'en soi) എന്ന് പേർ. തൽസ്ഥിതസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരു കൊടുക്കാം. ഉണ്മ ഉണ്ട്. അത് യാതൊന്നിന്റെയും ഒരു വിശേഷണമല്ല (Being is not a predicate of anything). ഉണ്മ ഉണ്മയിൽത്തന്നൊന്ന്. ഉള്ളത് ഉണ്മയാണ്. മറ്റു യാതൊന്നുമല്ല. ഉണ്മ ക്രിയാത്മകവുമല്ല, നിഷ്ക്രിയവുമല്ല; വിധായകവുമല്ല, നിഷേധകവുമല്ല. ഉറച്ചതാണ്, നിശ്ചലമാണ്, ഇല്ലാതാക്കാനാകാത്തതാണ്. ഉണ്മയ്ക്ക് ആയിത്തീരലില്ലെന്നല്ല സാർട്ര് പറയുന്നത്. പക്ഷേ, ആയിത്തീർന്നാലും അത് ഉണ്മയാണല്ലോ. ഇല്ലാതായിത്തീരൽ ഇല്ലാത്തിടത്തോളം കാലം ഉണ്മ ഉണ്മയായിത്തന്നെ അവശേഷിയ്ക്കുന്നു. ഇതാണ് Being in itself അഥവാ I'an soi അല്ലെങ്കിൽ തൽസ്ഥിതസത്ത.

ഉണ്മയുടെ രണ്ടാം വിഭാഗത്തിന് Being for itself അഥവാ is pur soi എന്ന് പേർ. ഈ സചേതന സത്ത അതിന്റെ ബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ട് അതിന് തൽസ്വാർത്ഥസത്ത എന്ന് നമുക്ക് പേരു കൊടുക്കാം. അതായത് ഉണ്മയെപ്പറ്റി ചേതന അല്ലെങ്കിൽ ബോധം ഉള്ള ഉണ്മ. സാധാരണയായി മനുഷ്യന്റെ ഉണ്മയെപ്പറ്റിയാണ് സാർട്ര് ഈ പദം ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നത്. ഹുസ്സേൾ പറഞ്ഞതുപോലെ ബാഹ്യ ലോകത്തിലെ സകല ഉണ്മയിൽ നിന്നും സ്വയം വേർപെടുത്തിയാലും സ്വന്തബോധതലത്തിൽ ഉണ്മയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഉണ്മയാണല്ലോ മനുഷ്യൻ. അതുകൊണ്ട് ഈ തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്ത ഉണ്മയുടെ ഒരു പ്രത്യേക വിഭാഗമാണ്.

സചേതനസത്തയ്ക്കുള്ള ഒരു പ്രത്യേക കഴിവ് ഉണ്മയെ ചോദ്യം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. ഞാൻ ഒരു ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കട്ടെ: “മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന എന്തെങ്കിലും ക്രിയയുണ്ടോ?”

ചോദിയ്ക്കുന്നതാരെങ്കിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ; ലേഖകനോ, അനുവാചകനോ മറ്റാരെങ്കിലുമോ. ആരായാലും ഒരു മനുഷ്യനാണീ ചോദ്യം ചോദിയ്ക്കുന്നത്. ആരോട്? ഉണ്മയോട്. എന്തിനെപ്പറ്റി? ഉണ്മയുടെ ചില ഭാവങ്ങളെപ്പറ്റി. ഉണ്മ അതിന് നൽകുന്ന മറുപടി “ഉണ്ട്’ അല്ലെങ്കിൽ “ഇല്ല” ഇവ രണ്ടിൽ ഏതെങ്കിലുമാകാം.

ഈ ഇരുസാദ്ധ്യതയില്ലെങ്കിൽ ചോദ്യം ചോദ്യമാവില്ലല്ലോ. ചോദ്യം നിഷേധകവുമല്ല, വിധായകവുമല്ല. സമാധാനം ‘ഇല്ല’ എന്നാണെങ്കിൽ ഞാൻ അന്വേഷിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണെന്നു വരും. അങ്ങനെ എല്ലാ സാക്ഷാൽ ചോദ്യങ്ങളുടേയും പിറകിൽ ഇല്ലായ്മയുടെ ഒരു പ്രതീക്ഷ തങ്ങിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുന്നത് വരെ ചോദ്യകർത്താവിന്റെ നിലയെന്താണ്? അനിശ്ചിതത്വം. അറിവിന്റെയും അറിവില്ലായ്മയുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെ നടുവിൽ അറിവിന്റെ ഇല്ലായ്മയാണ് അവസാനം എന്നുവരാൻ വഴിയുണ്ട്. സമാധാനം ലഭിയ്ക്കുകയാണെങ്കിൽ ഒന്നുകിൽ ഉണ്ട്, അല്ലെങ്കിൽ ഇല്ല എന്നായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. അല്ലാതെ രണ്ടുംകൂടിയാവാൻ വഴിയില്ല. സത്യം ഒന്നാണെങ്കിൽ, മറ്റത് സത്യമല്ലല്ലോ. അങ്ങനെ സത്യത്തിന്നും ഒരു പരിധിയുണ്ട്. പരിധിയ്ക്ക് പുറത്തുള്ളത് ഇല്ലായ്മയാണ്.

ഇങ്ങനെ ഇല്ലായ്മ മൂന്നു തരത്തിലാവാം. ഞാൻ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന ഉണ്മ (അതായത് “ലോകമനുഷ്യബന്ധത്തെ അനാഛാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയ”) ഇല്ലായ്മയാണെന്ന് വരാം. എന്റെ അറിവിനും ഇല്ലായ്മയുണ്ടാകാം, സത്യ പരിധിയ്ക്ക് പുറത്തും ഇല്ലായ്മ. ഇങ്ങനെ ഈ മൂന്നുത

രത്തിലുള്ള ഇല്ലായ്മയെയും ഉളവാക്കുന്നത് ആര്? ചോദ്യകർത്താവായ മനുഷ്യൻ. അങ്ങനെ മനുഷ്യനിൽകൂടെ ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് ഇല്ലായ്മ വന്നു ചേരുന്നു.

വി. പൗലോസ് മനുഷ്യനിൽക്കൂടെ പാപവും മരണവും ലോകത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചു എന്ന് വാദിയ്ക്കുന്നതിനോട് സമാന്തരമാണെന്ന് തോന്നും സാർട്രിന്റെ ഈ വാദം.

സാർട്രിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ സുപ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് സ്വാതന്ത്ര്യം (liberte) എന്ന ആശയമാണല്ലോ. എന്നാൽ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്തെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് മുൻപ് അഭാവം അഥവാ ഇല്ലായ്മ എന്നുള്ള ഉണ്മയുടെ എതിരാശയത്തെ നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയുണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ "ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നുളവാക്കി" (creatioex nihilo) എന്നുള്ള സൃഷ്ടിവാദത്തെ സാർട്ര് പാടെ നിഷേധിക്കുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാനകൃതിയുടെ പേര് "ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും" അല്ലെങ്കിൽ "ഭാവവും അഭാവവും" എന്നാണെന്നുള്ളത് നാം മറക്കരുത്. "നിഷേധത്തിന്റെ ദാർശനികൻ" (the philosopher of negativity) എന്നാണ് സാർട്ര് അറിയപ്പെടുന്നത്. ഈ ഉണ്മ ഉണ്ട്. പക്ഷേ, അതിന്റെ ഉണ്മയ്ക്ക് കാരണവും അടിസ്ഥാനവുമില്ല. അതായത് ഉണ്മ ഉണ്ടായിക്കൊള്ളണമെന്ന് നിർബ്ബന്ധമൊന്നുമില്ല. അരനിമിഷ നേരം കൊണ്ട് ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരാം.

ഹിറ്റ്ലർ ആക്രമിച്ചു പ്രവേശിച്ച ഫ്രാൻസിലെ തടങ്കൽ വലയങ്ങളിൽക്കിടക്കുന്നയവസരത്തിൽ സാർട്രും കൂട്ടുകാരും അനുഭവിച്ച ഒരു യഥാർത്ഥ്യമാണിത്. എപ്പോഴാണ് ജർമ്മൻ പട്ടാളക്കാർ വന്ന് കുറെ തടവുകാരെ വിളിച്ചുകൊണ്ടുപോയി മതിലിന്നെതിരേ നിർത്തി വെടിവെയ്ക്കുവാൻ പോകുന്നതെന്നറിയില്ല. ഇന്നുള്ള എന്റെ ഉണ്മ നാളെ ഇല്ലാതായിത്തീരാമെന്ന അറിവോടെയാണ് തടവിൽക്കിടന്നിരുന്നവരുടെയെല്ലാം ജീവിതം.

ഇല്ലായ്മയെയും നിഷേധത്തെയും പറ്റിയുള്ള ഈ ദർശനം വെറുമൊരു വിനോദമാണെന്നാരും ധരിയ്ക്കരുത്. തൽസ്വാർത്ഥസത്തയായ മനുഷ്യൻ സകല സത്തയുടെയും അന്ത്യമായി നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്ന മരണത്തെ അഭിമുഖീകരിച്ചാണ് എന്നും ജീവിയ്ക്കുന്നതെന്നുള്ള പരമാർത്ഥമാണ് സാർട്ര് നാടകീയമായി എടുത്തു കാണിയ്ക്കുവാനുദ്യമിയ്ക്കുന്നത്.

എന്റെ മാത്രം ഇല്ലായ്മയല്ല എന്നെ വിഷമിപ്പിക്കുന്നത്. ഞാനെന്റെ സുഹൃത്ത് രാമൻനായരെക്കാണാൻ കാപ്പിക്കടയിൽ പോകുന്നു. വാടക കൊടുക്കാൻ കൈയിൽ രൂപയില്ല. രാമൻനായരോട് ചോദിച്ചപ്പോൾ നാളെ

കാപ്പിക്കടയിൽ വെച്ചു കാണാം എന്നാണ് ഇന്നലെ പറഞ്ഞത്. പക്ഷേ രാമൻനായരെ, അവിടെ കാണുന്നില്ല. രാമൻനായരുടെ "ഇല്ലായ്മ" അല്ലെങ്കിൽ "അഭാവം" ഒരു ഉണ്മയാണ്. എന്നെ വല്ലാതെ വിഷമിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഉണ്മയായ ഇല്ലായ്മ. ഇന്ന് വാടക കൊടുത്തില്ലെങ്കിൽ വീട്ടിൽ നിന്നടിച്ചിറക്കും. രാമൻനായരുടെ, കാപ്പിക്കടയിലെ ഇല്ലായ്മ എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ ആശങ്കാജനകമായ ഒരു ഉണ്മയാണ്. കാപ്പിക്കടയിൽ മറ്റു പല ഇല്ലായ്മകളുമുണ്ട്. ഹുസ്സേളും, മിസ്സിസ് ഗാന്ധിയും കാപ്പിക്കടയിലില്ല. പക്ഷേ, അവരുടെ അഭാവം എന്നെ അമ്പരപ്പിയ്ക്കുകയോ എനിയ്ക്കൊരാശങ്കയ്ക്ക് വകതരികയോ ചെയ്യുന്നില്ല. അതുപോലെയല്ല രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മ. രാമൻനായരുടെ ഇല്ലായ്മകൊണ്ട് ആ കാപ്പിക്കട നിറഞ്ഞിരിയ്ക്കുന്നു. ഇല്ലായ്മയെന്ന് പറയുന്നത് ദാർശനികന്റെ ഭാവനാസൃഷ്ടിയൊന്നുമല്ല, സാധാരണജീവിതത്തിൽ സാധാരണയനുഭവം തന്നെയാണ്. ബസ്സിൽ നിന്നിറങ്ങി പോക്കറ്റ് തപ്പുമ്പോൾ പേഴ്സ് കാണുന്നില്ല എന്നനുഭവപ്പെടുന്ന സമയത്തുള്ള അനുഭവം പോലെ.

അങ്ങനെ ഈ ഉണ്മയുടെ ലോകത്തിന്നകത്ത് വളരെയധികം ഇല്ലായ്മകൾ, നിഷേധങ്ങൾ എനിയ്ക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇല്ലായ്മ ഉണ്മയ്ക്കകത്ത് പ്രവേശിച്ച് അർബ്ബുദം പോലെ ഉണ്മയെ നശിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ഉണ്മയ്ക്ക് വലിയ ബലമൊന്നും കാണുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മ എപ്പോഴും അതിന്റെ സാദ്ധ്യതയാണ്. അതുതന്നെയാണ് ഉണ്മയുടെ ദൗർബല്യവും.

ഹിറ്റ്ലറുടെ യൂറോപ്പിൽ മാത്രമല്ല, ചിലപ്പോഴൊക്കെ നമ്മുടെ ജീവിതത്തിലും അനുഭവപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമല്ലേ ഉണ്മയുടെ ഈ ദൗർബ്ബല്യം, ഇല്ലായ്മയുടെ ഈ സാമീപ്യം? മനുഷ്യന്റെ സാധാരണ ദൗർബ്ബല്യം, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും വെടിവെയ്ക്കപ്പെടാം എന്നുള്ള സാദ്ധ്യത ധാരാളമുണ്ടായിരുന്ന ഹിറ്റ്ലറിന്നധീനമായ ഫ്രാൻസിൽ, നാടകീയമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അതിന് സാർത്ര് ദാർശനികമായി ഒരടിസ്ഥാനം കൊടുത്തു.

ആരാണീ ദൗർബ്ബല്യത്തിനുത്തരവാദി? ബാഹ്യലോകത്തെ കുറ്റംപറയാൻ ലോകമെന്തു പിഴച്ചു? മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണീ പ്രശ്നമൊക്കെ സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്നത്. നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനും വേണ്ടി മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നു. അതായത് നിഷ്കരണം മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൗലികയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽപ്പെട്ടതാണ്. ലോകത്തിൽ, കാലത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ഇല്ലായ്മയാണ് തന്റെ സ്വന്തം ഇല്ലായ്മയാണ്; അവനിൽകൂടെ ഇല്ലായ്മ ലോകത്തിലുണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഉണ്മയുടെയും ഇല്ലായ്മയുടെയും മദ്ധ്യവർത്തിയായ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നാലെന്താണ്? ഉണ്മയിൽ കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യന്റെ യാഥാർത്ഥ ഉണ്മ ഇല്ലായ്മയാണ്. തൽസ്വാർത്ഥസത്ത അഥവാ സചേതനസത്തയുടെ പ്രധാന വൈശിഷ്ട്യം നിഷേധത്തിനും നിഷ്കരണത്തിനുമുള്ള ശക്തിയാണ്. Le pour soi ആണ് ഇല്ലായ്മയുടെ സ്രഷ്ടാവ്. I'en. Soi അതായത് തൽസ്ഥിതസത്തയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മ ഉദിയ്ക്കുന്നില്ല. ഇല്ലായ്മയുടെ നാരായവേരു മനുഷ്യബോധത്തിലാണ്; സചേതനസത്തയിലാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം മുഴുവൻ ഇല്ലായ്മയെ എപ്പോഴും അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന, തൽസ്വാർത്ഥസത്തയും ഇല്ലായ്മയുടെ പ്രശ്നമേ ഇല്ലാത്ത, പൂർണ്ണവും പുഷ്ടവും ആയ തൽസ്ഥിതസത്തയും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം പ്രാപിയ്ക്കുവാനാണ്. പക്ഷേ അത് മനുഷ്യന് സാദ്ധ്യമല്ല. ഇല്ലായ്മയെ ഇല്ലാതാക്കി വെറും ഉണ്മയായിത്തീരാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉദ്യമം ദൈവമാകാനുള്ള ഉദ്യമമാണ്. എന്നാൽ അത് നിരാശയിലേ കലാശിയ്ക്കൂ. ഇങ്ങനെ ഒരു നിരർത്ഥക ഭാവാവേശമാണ് മനുഷ്യൻ (a passion inutile). പരാജയത്തിന് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മനുഷ്യൻ, ഒരു വിരോധാഭാസമാണ് (absurd).

പിന്നെയെന്താണ് മനുഷ്യന്റെ ഗതി? സ്വാതന്ത്ര്യം? എന്ന് വെച്ചാലെന്താണ്? മനുഷ്യന്റെ ഇല്ലായ്മയെ തന്റെ സ്വായത്തമാക്കിയിട്ട് അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുക. ഉണ്ടായിരിക്കാനുള്ള ഉദ്യമം പരാജയത്തിലേ കലാശിയ്ക്കൂ എന്നറിഞ്ഞുകൊണ്ട്, ഉണ്മയ്ക്കാഗ്രഹിയ്ക്കാതെ കർമ്മത്തെ മാത്രം പിന്തുടരുക, പ്രവർത്തിയ്ക്കുക. മറ്റുള്ളവരുടെ സമ്മർദ്ദത്തിന് വശംവദനായി എന്നെത്തന്നെ മറ്റുള്ളവരുടെ ക്രിയകൾക്ക് വിഷയമാക്കാതെ എന്റെ വിഷയിത്വം സ്വാതന്ത്ര്യകൃത്യങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകടമാക്കുക. അന്യൻ എപ്പോഴും എന്റെ ശത്രുവാണ്. എന്നെ അവന്റെ ഇഷ്ടത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നവനാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്യന് എന്റെ സഹോദരനോ സ്നേഹിതനോ ആകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയും അവന്റെ സഹവ്യക്തികളോട് യുദ്ധം പ്രഖ്യാപിക്കണം. മറ്റവൻ എന്നെ അവന്റെ ക്രിയകൾക്ക് വിഷയമാക്കി എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ശത്രുവാണ്. ഒന്നുകിൽ അന്യനെ ഞാൻ എന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉപകരണമാക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ അവൻ എന്നെ അവന്റെ ഉപകരണമാക്കും. രണ്ടായാലും ഒന്നുകിൽ എന്റെ അല്ലെങ്കിൽ അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെടണം.

ഇതാണ് മനുഷ്യൻ പരാജയത്തിന് വിധിയ്ക്കപ്പെട്ട ഒരു വിരോധാഭാസമാണെന്ന് പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം.

14. ഹൈഡഗ്ഗർ (1889 ൽ ജനിച്ചു)

സാർട്ര് പറയുന്നതാണ് അസ്തിത്വവാദമെങ്കിൽ താനൊരു അസ്തിത്വവാദിയല്ലെന്ന് ഹൈഡഗർ പരസ്യമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ പിറകിൽക്കിടക്കുന്ന ഉണ്മയുടെ സത്ത അനാവരണം ചെയ്യുകയെന്നതാണ്. സാർട്രിനെപ്പോലെ ഹൈഡഗ്ഗറും ഉപയോഗിയ്ക്കുന്നത് ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിശകലന സമ്പ്രദായമാണ്. എന്നാൽ ഹുസ്സേൾ ബാഹ്യലോകത്തെ ഉപവലയനക്രിയ മൂലം സ്ഥിതിനിർണ്ണയത്തിൽ നിറുത്തുന്നതിനോട് അസ്തിത്വവാദികൾക്ക് പൊതുവേ വലിയ അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന തൽസ്ഥിത സത്തയെത്തന്നെയാണ് നമ്മുടെ ബോധം അപഗ്രഥിയ്ക്കുന്നത്.

ഹൈഡഗ്ഗറിന്റെ ചിന്താഗതിയിലെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ആശയം ഈ ബാഹ്യലോകത്തിൽ നമ്മെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളേയും നിരീക്ഷകനായ മനുഷ്യനേയും ഒരുമിച്ച് "ഡാസൈൻ" എന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിൽ ചേർത്തു വിശകലനം ചെയ്യുന്നുവെന്നതാണ്. 'ഡാ' എന്നു പറഞ്ഞാൽ 'അവിടെ' എന്നാണർത്ഥം ജെർമ്മൻ ഭാഷയിൽ. "സൈൻ" എന്ന് പറഞ്ഞാൽ "ഉണ്ടായിരിയ്ക്കുക" (to be or being) എന്നർത്ഥം. Desseion എന്നു പറഞ്ഞാൽ being there, അവിടെ ഉണ്ടായിരിയ്ക്ക എന്ന് വിവക്ഷ.

പ്രത്യേകമായും ഹൈഡഗ്ഗറിന്റ ശ്രദ്ധ പതിയുന്നത് ഡാസൈന്റെ മുഖ്യവിഭാഗമായ മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ വിശകലനത്തിലാണ്. നമുക്ക് അകത്തുനിന്നറിയാവുന്ന അസ്തിത്വം അതാണല്ലോ. കാലത്തിലാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വം. അതായത് ആരംഭവും അവസാനവുമുള്ളത്. മരണത്തിലേയ്ക്ക് നാം നിമിഷം തോറും എറിയപ്പെട്ടുകൊണ്ടാണിരിയ്ക്കുന്നത്. ഈ സ്ഥിതി വിശേഷത്തിൽ നിന്നാണ് ഉൽക്കണ്ഠയുടെ ഉത്ഭവം. ഇതു പൊതുവേ മനുഷ്യന്റെ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൽക്കണ്ഠയല്ല. ഞാൻ, എന്റെ അസ്തിത്വം, നാമാവശേഷമാകുമെന്നതാണ് എന്റെ ആശങ്കയുടെ നിദാനം. അത് അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന വസ്തുതയാണ്. അല്ലാതെ വിവരിച്ചറിയിയ്ക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അനുഭവത്തിൽക്കൂടിയുള്ള അറിവ്, ഉൽക്കണ്ഠയോടെ നേരിട്ടുള്ള അറിവാണ് മനുഷ്യനെ തന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഗാധമായ അറിവിലേയ്ക്ക് നയിയ്ക്കേണ്ടത്.

മനുഷ്യനെ ലോകത്തിലെ മറ്റു വസ്തുക്കൾ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നു. അവയിൽ ചിലവ അവന്റെ ഉപകരണങ്ങൾ ആകാവുന്നവയാണ് അതായത് മാനുഷിക ഡാസൈന്റെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയ്ക്കുതകുന്നവ. മറ്റു ചിലവ ഇതുവരെ ഉപകരണങ്ങളായിട്ടില്ല. എന്നാൽ അവയും ആത്യന്തികമായി മനുഷ്യന്റെ ഉപകരണങ്ങളാവാനുള്ളവയാണ്.

മനുഷ്യൻ ഏകാകിയല്ല, അവനൊരു സഹലോക (Mitwelt) ത്തിലാണ്. അവിടെ പല മാനുഷിക ഡാസൈനുകളുടെയും സഹാസ്തിത്വം (Being together) ആണ് നാം അനുഭവിയ്ക്കുന്നത്.

ഉപകരണങ്ങളുടേയും അന്യമനുഷ്യരുടേയും സഹവർത്തിയായുള്ള എന്റെ അസ്തിത്വം ഞാൻ അറിഞ്ഞു ജീവിക്കണം. അതിന് മൂന്നു കാര്യങ്ങളാണാവശ്യം.

a) എന്റെ സ്ഥിതിവിശേഷത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം.

b) ധാരണ (understanding or Verstehen)

c) ഉച്ചാരണം (discourse or Rede)

ഈ മാനുഷ്യകാസ്തിത്വം ഇപ്പോഴും ഒരു പ്രക്ഷേപണം, ഒരു Project ആണ്. അസ്തിത്വത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ഡാസൈൻ അതിന്റെ സത്തയെ ആരായുന്നു. പക്ഷേ ഉണ്മയുടെ സത്തയ്ക്കു പകരം ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയാണ് അതിനെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നത്. ഈ മരണത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഭയത്തിൽ ജീവിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം അനധികൃതം (inauthentic) ആയിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യൻ മരിക്കണമെന്നുള്ള ഭയജനക യാഥാർത്ഥ്യത്തെ, ഒരു സാധാരണ യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന നിലയിൽ ചിന്തിച്ച്, "എല്ലാവരും മരിയ്ക്കണം, അതുപോലെ ഞാനും മരിയ്ക്കണം, എന്നൊക്കെപ്പറഞ്ഞു മനുഷ്യൻ അവനവനെത്തന്നെ മയക്കുന്നു."

ഇല്ലായ്മയെ നാം സബോധം അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉൽക്കണ്ഠ മാത്രമല്ല, മൗലികമായ കുറ്റബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു. എന്തെങ്കിലും ഒരു തെറ്റായ പ്രവൃത്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള വ്യക്തമായ ബോധമല്ല, പ്രത്യുത എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ നാസ്തിത്വം ആണെന്ന ബോധം.

ഇല്ലായ്മയുടെ സാദ്ധ്യതയേയും അതിൽനിന്നുത്ഭവിക്കുന്ന സാമാന്യ കുറ്റബോധത്തേയും സധൈര്യം അഭിമുഖീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ജീവിതമാണ് അധികൃതാസ്തിത്വം (authentic existence). അതിന് ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ഉറപ്പുണ്ടാകണം (resoluteness).

ഈ മനസ്സുറപ്പിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നാം ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ, ഈ "ഞാൻ, ഞാൻ" എന്ന ജല്പനത്തിന്ന് തെല്ലൊന്നു കുറവു വരും. ആരാണീ ഞാൻ? ഞാനുണ്ടോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അതിന്നടിസ്ഥാനമുണ്ടോ? അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരസ്ഥിത്വമാണ് എനിയ്ക്കുള്ളതെങ്കിൽ പിന്നെ ആരുടെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയാണ് എനിയ്ക്കിത്ര വലിയ ഉൽക്കണ്ഠ?

കാലത്തിൽ മരണാഭിമുഖമായ അസ്തിത്വത്തിലേയ്ക്ക് വലിച്ചെറിയ

പ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഞാൻ ഭാവിയിൽ മരണത്തെ കാണുന്നു എന്നത് എന്റെ സീമിതത്വത്തെ infinteness അറിയുവാൻ എന്നെ സഹായിക്കുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ മനസ്സാണ് ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്നത്. മനുഷ്യനില്ലെങ്കിൽ വിവിധാസ്തിത്വങ്ങളുണ്ടാകുമെങ്കിലും അവയെ ബോധതലത്തിലെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ലോകത്തെ ഏകീകരിയ്ക്കുന്ന മനുഷ്യൻ ആ പ്രവൃത്തിമൂലം ലോകത്തെ മറികടക്കുന്നു; ലോകാതിരിക്തനാകുന്നു.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തത ശൂന്യതയെ, ഇല്ലായ്മയെയാണഭിമുഖീകരിക്കുന്നത്. ഒന്നാമത്, എന്റെ അടിസ്ഥാനം ഇല്ലായ്മയാണ്. കാരണം, ഞാൻ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്നാണ് അസ്തിത്വത്തിലേക്ക് വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടത്. രണ്ടാമത്, എന്റെ ഭാവിയും ഇല്ലായ്മ തന്നെ. മരണോന്മുഖമാണല്ലോ എന്റെ ജീവിതം. മൂന്നാമത്, ഇന്ന് ഞാൻ അസ്തിത്വത്തിലുള്ളതു തന്നെ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഇല്ലായ്മയിലേയ്ക്കുള്ള ഒരു നീക്കമാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പോഴെനിയ്ക്കുള്ള അസ്തിത്വവും യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലായ്മയാണ്.

15. ഗബ്റിയേൽ മാഴ്സൽ

മാഴ്സലും യാസ്പേഴ്സും മതവിശ്വാസികളായ അസ്തിത്വവാദികളാണ്; അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ കാരണവരായ കീർക്കഗാർഡിനെപ്പോലെ.

മാഴ്സലിന്ന് ക്രമീകൃതചിന്ത (System) യോട് വലിയ വിരോധമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായങ്ങളെ ക്രമാനുഗതമായി അവതരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ നന്നേ പ്രയാസമുണ്ട്, തീർത്തും സാദ്ധ്യമല്ലെന്നു തന്നെ പറയാം.

ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നമ്മുടെ ശതാബ്ദത്തിൽ ഇദ്ദേഹമാണ് ഈ അസ്തിത്വചിന്താഗതിയെ ആദ്യം അവലംബിച്ചതെന്നു തോന്നുന്നു. അന്നദ്ദേഹം കീർക്കഗാർഡിനെപ്പറ്റി അറിഞ്ഞിരുന്നേയില്ല. 1914 മുതൽ 1917 വരെയുള്ള കാലത്താണദ്ദേഹത്തിന്റെ "Journal metaphysique" പ്രസിദ്ധം ചെയ്യപ്പെട്ടത്. 1918 മുതൽ "Being and Having" (സത്തയും സ്വത്തും) പ്രസിദ്ധം ചെയ്യാൻ തുടങ്ങി.

പക്ഷേ ഒരു പ്രൊഫസറല്ല മാഴ്സൽ. തത്വം പറയുന്നത് പുസ്തകമെഴുതാനോ ശമ്പളം കിട്ടാനോ അല്ല. യുക്തിവാദിയായി ആരംഭിച്ചു. പക്ഷേ ചിന്തയുടെ ഫലമായി കത്തോലിക്കാസഭയിലെ അംഗമായി. ആ സഭയിലെ ഔദ്യോഗിക ചിന്താസംഹിതയായിരുന്ന തോമിസത്തോട് അദ്ദേഹത്തിന് വലിയ വിരക്തിയായിരുന്നു. സ്വന്തം ഒരു ചിന്താസൗധ

മാണ് അദ്ദേഹം കെട്ടിയുയർത്തിയത്. പക്ഷേ അതൊരു സൗധമല്ലെന്നു മാത്രം, പല മുറികളുണ്ട്. എല്ലാറ്റിനേയും കൂട്ടിഘടിപ്പിയ്ക്കുന്ന ചട്ടക്കൂടൊന്നുമില്ല.

പ്രശ്നവും മർമ്മവും (Problem and Mystery) തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. പ്രശ്നം എന്റെ മുമ്പിൽ കിടക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ച് അവയുടെ പരസ്പരബന്ധത്തെ ആരാഞ്ഞറിയുകയാണ്. മർമ്മമെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്റെ അസ്തിത്വത്തെ മൗലികമായി ബാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമാണ്. നിർവ്വികാരമായി പരിഹാരം തേടാവുന്നതാണ് പ്രശ്നം. മർമ്മമാകട്ടെ എന്റെ ഉണ്മയെത്തന്നെ ബാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമായതുകൊണ്ട് നിർവ്വികാരതയിൽ പരിഹാരം തേടാനാവില്ല.

ദർശനം പ്രശ്നത്തെയല്ല മർമ്മത്തെയാണ് അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നത്. അത് വൈയക്തികമാണ്, നാടകീയമാണ്, ശോകാത്മകം (tragic) തന്നെയാണ്. അടി കുലുക്കുന്നതാണ്, കാഴ്ച കാണലല്ല. ആത്മഹത്യയ്ക്കുള്ള സാദ്ധ്യതയാണ് യഥാർത്ഥ ദർശനത്തിന്റെ പ്രഥമപടി എന്നാണ് മാഴ്സൽ പറയുന്നത്.

ഇത് സത്തയുടെയും സ്വത്തിന്റെയും കാര്യമൊന്നുമല്ല. ഇതാ എന്റെ ഈ ശരീരം ഒന്നു നോക്കൂ. എന്താണ് ഞാനും ഈ ശരീരവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഞാനും ശരീരവും രണ്ടും ഒന്നാണോ? ഞാൻ തന്നെയല്ലേ എന്റെ ശരീരം. പക്ഷേ എന്റെ ശരീരമാണോ ഞാൻ? എന്റെ സ്വത്തുമല്ല, സത്തയുമല്ല എന്റെ ശരീരം. പിന്നെ ഞാനെവിടെ, ഞാനാര്?

ഞാനൊരു പറക്കുന്ന പക്ഷിയാണ്. എപ്പോഴും ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്ന ഒരുണ്മ. Being always in the process of being. Homo viator. ഈ ആയിത്തീർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഉണ്മയായ മനുഷ്യനെ പിടിച്ചുനിർത്തി വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്യമം വ്യർത്ഥമാണ്. വിവരണംകൊണ്ടും ക്രമീകൃതതത്ത്വസംഹിത കൊണ്ടുമൊന്നും മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കാനാവില്ല. ഞാനും നീയും തമ്മിലുള്ള ക്രയവിക്രയങ്ങൾകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ തന്നെത്തന്നെ കരുപ്പിടിയ്ക്കയും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ മാഴ്സലിന് മാർട്ടിൻ ബൂബറോടുള്ള കടപ്പാടു നമുക്കു കാണാം (ബൂബർ 1878 ൽ ആണ് ജാതനായത്, ഈയടുത്ത കാലത്ത് യറൂശ്ലേമിൽ വച്ച് അന്തരിച്ചു).

വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനമല്ല മനുഷ്യന്നാവശ്യം. പ്രത്യുത മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും മനുഷ്യനും ഈശ്വരനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലും വഞ്ചനയും കാപട്യവുമില്ലാത്ത വിശ്വസ്തത (fidelity) ഉണ്ടാവുകയെന്നതാണാവശ്യം. അതുപോലെ ആവശ്യമാണ്

പ്രത്യാശ. പ്രത്യാശകൊണ്ടേ മരണത്തെ ജയിയ്ക്കാനും സ്വതന്ത്രമായി ജീവിയ്ക്കാനും സാധിക്കൂ. മാഴ്സലിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ പ്രത്യേകത യാണീ പ്രത്യാശ. സാർട്രിയൻ ചിന്തയുടെ അന്ത്യം നിരാശയിലാണ്. മാഴ്സലാകട്ടെ മനുഷ്യന് പ്രത്യാശകൊണ്ട് മരണഭയത്തെ വെന്ന് വിജ യിയായി ജീവിയ്ക്കാനൊക്കുമെന്ന് വാദിച്ചു.

മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ വിശ്വസ്തതയും, പ്രത്യാശയും പോലെതന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് സ്നേഹം. അന്യൻ, മാഴ്സലിന്റെ ചിന്തയിൽ, ശത്രുവല്ല സ്നേഹിതനാണ്. ഈ സ്നേഹിത നുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെ ഓരോ 'നീ' യുടേയും പിറകിൽ ഒരേ ഒരു പരമ "നീ" നിൽക്കുന്നുണ്ടെന്ന് ബോധ്യമാകും. മനുഷ്യനും മനു ഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽക്കൂടെയല്ലാതെ ഈശ്വരനെ അറിയാ നാവില്ല.

ഈശ്വരനുണ്ട് എന്ന് തെളിയിയ്ക്കാൻ തോമിസത്തിലുള്ള വാദങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ച് അവയുടെ ബലഹീനത കണ്ടുകൊണ്ടാണ് മാഴ്സൽ ദാർശനിക ചിന്തയാരംഭിച്ചത്. "ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം" എന്നു പറ ഞ്ഞാൽ നാം എന്താണ് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത്? അസ്തിത്വം എന്നാലെന്ത്? ഈ ചോദ്യങ്ങളിൽക്കൂടെയാണ് മാഴ്സൽ മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ വിശ കലനത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചത്.

16. കാൾ യാസ്പേഴ്സ്

ആധുനിക അസ്തിത്വവാദത്തിന്റെ ആദിപിതാക്കന്മാരിലൊരാളാണ് ജർമ്മൻകാരനായ കാൾ യാസ്പേഴ്സ്. 1883 ൽ ജനിച്ച ഈ പണ്ഡിതൻ യുവജീവിതമാരംഭിച്ചത് ഒരു മാനസികഭിഷക്കായി (Psychiatrist) ട്ടാണ്. 1919 ൽ ദർശനത്തിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിച്ചു. 1932 ൽ തന്റെ "ദർശനം" എന്ന ഗ്രന്ഥം മൂന്നു വാല്യങ്ങളായി പ്രസിദ്ധം ചെയ്തു.

യാസ്പേഴ്സിന്റെ ചിന്തയിൽ അസ്തിത്വവാദം മാത്രമല്ല കാണപ്പെടു ന്നത്. കുറെ കാന്റും കുറേ നിയോപ്ലേറ്റോണിസവും ഒക്കെ കാണാം.

ദർശനത്തിലെ മുഖ്യവിഷയം ഉണ്മ തന്നെ. "ഉണ്മയെന്താണെന്നെല്ലാ വർക്കുമറിയാമെന്നു ചിന്തിയ്ക്കുന്നവന് ഭ്രാന്താണ്." ഉണ്മയും അസ്തി ത്വവും ഒന്നല്ല.

'ദർശന'ത്തിന്റെ ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ അദ്ദേഹം ഉന്നയിക്കുന്നത് അസ്തിത്വങ്ങളെല്ലാം തന്നെ വെറും ഭാവങ്ങളാണ്, പ്രതിഭാസങ്ങളാണ്, എന്നുള്ള വേദാന്ത ചിന്തയാണ്. രണ്ടാം വാല്യത്തിൽ ''എന്റെ അസ്തിത്വം" എന്നാലെന്താണെന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത്

രണ്ടിന്റേയുമടിസ്ഥാനത്തിൽ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ എന്തെന്നു കാണിയ്ക്കുവാൻ മൂന്നാം വാല്യം ശ്രമിയ്ക്കുന്നു.

പക്ഷേ, അദ്ദേഹം തന്നെ പറയുന്നത് ഉണ്മയുടെ വിവരണം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ്. നമ്മെ വലയം ചെയ്തു നില്ക്കുന്ന ഈ ഉണ്മയുമായി ഏതു വിധത്തിലുള്ള ബന്ധത്തിലാണ് നാമേർപ്പെടേണ്ടതെന്ന് വ്യക്തമാക്കുകയാണ് യാസ്പേഴ്സിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. അതിരിക്തതയിലാണ് ഉണ്മയുടെ നാരായവേര്. അതിനെ വിവരണത്തിലൊന്നും പിടിച്ചൊതുക്കാനൊക്കുകയില്ല. അസ്തിത്വം പൊളിയുമ്പോഴേ ഉണ്മയുടെ അടിത്തറയിലേയ്ക്ക് കണ്ണെത്തൂ. പരാജയത്തിൽ കൂടെ മാത്രമേ ഉണ്മയെ അറിയാനൊക്കൂ.

വിഷയവുമല്ല വിഷയിയുമല്ല ഉണ്മ. വിഷയത്തിന്റേയും വിഷയിയുടേയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രമാണത്.

ഉണ്മ ഏകരൂപമല്ല. വസ്തു (Matter), ജീവൻ (life) ദേഹി (soul), ശക്തി (Spirit) എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഉണ്മയുടെ നാലു വിഭാഗങ്ങളേയും ഒരേ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാനാവില്ല. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രശ്നമിതാണ്. ഇവയെല്ലാം ഒരേയൊരു തത്വത്തിൽ കൂടെ കാണാനുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്യമവും പരാജയത്തിലേ കലാശിക്കൂ.

ദർശനത്തിന്നും ഒരു സാർവ്വലൗകീക വിശ്വ വീക്ഷണം സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ അസാദ്ധ്യതയെ അനുഭവിച്ചു കഴിയുമ്പോഴാണ് അസ്തിത്വചിന്തയിലേയ്ക്കുയരുവാൻ മനുഷ്യന് സാധിയ്ക്കുന്നത്. പക്ഷേ മതത്തിനും ദർശനത്തിനും ഒരു നിശിത നിശ്ചയത്തിലേയ്ക്ക് തെളിവുമൂലം മനുഷ്യനെ കൊണ്ടുവരാനാവില്ല. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തോട് ഒരാഹ്വാനം – അതാണ് ദർശനത്തിന് കഴിയുക.

മതഭാഷയിൽ ആത്മാവെന്നോ ദേഹിയെന്നോ ഒക്കെ പറയുന്ന soul നെ തന്നെയാണ് യാസ്പേഴ്സ് “അസ്തിത്വം” എന്ന് വിളിയ്ക്കുന്നത്. ലോകത്തിന്റെ ആകമാനകതയ്ക്കെതിരായി പുറന്തള്ളിനിൽക്കുന്ന അസ്തിത്വം; അത് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ല. പക്ഷേ അതിന് ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് വരാൻ സാധിയ്ക്കും; സ്വന്തം തീരുമാനം മൂലം അത് ഉണ്മയിലേയ്ക്ക് വരണം. അപ്പോഴേ അതിന്ന് ഉറപ്പുള്ള ഉണ്മയുണ്ടാകൂ.

മൂന്നാണ് അസ്തിത്വത്തെ ഉറപ്പിയ്ക്കുന്നതിന്നാവശ്യമായ ഉപാധികൾ: അർത്ഥവിനിമയം (communication), കാലജീവിതം (historicity), സ്വാതന്ത്ര്യം (Freedom).

“ഞാൻ മറ്റൊരാളുമായി അർത്ഥവിനിമയം ചെയ്യുമ്പോഴാണ് സ്വയം ഉത്ഭൂതനാകുന്നത്. “ഞാനും” “നീയും” തമ്മിലുള്ള ആശയവിനിമയത്തിലാണ് യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വം സംജാതമാകുന്നത്. സ്നേഹത്തി

ലാണ് ഈ അസ്തിത്വം ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. അർത്ഥവിനിമയമല്ല സ്നേഹം. സ്നേഹത്തിൽനിന്ന് അർത്ഥവിനിമയം ഉത്ഭവിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേ ദർശനത്തിന്നുതന്നെ ഉത്ഭവിയ്ക്കാനൊക്കൂ. കാരണം പരസ്പരബന്ധത്തിലാണ് അസ്തിത്വമുണ്ടാകുന്നത്. അസ്തിത്വമില്ലാതെ ദർശനം സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരു ദർശനവും പരമമല്ല. അർത്ഥവിനിമയത്തിൽക്കൂടെ അതിന്ന് വളർന്നുകൊണ്ടിരിയ്ക്കാൻ സാധിയ്ക്കും.

അസ്തിത്വം എപ്പോഴും ഒരു കാലീന സാഹചര്യവിശേഷത്തിലാണ് (in situation of historicity). ഓരോ അസ്തിത്വവും സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലുമുള്ള ഒരു പ്രത്യേക സാഹചര്യത്തെ അഭിമുഖീകരിയ്ക്കുന്നു. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ ചിലതൊക്കെ നമുക്കുതന്നെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്താവുന്നതാണ്. മറ്റു ചിലത് അനിവാര്യവും. ഈ അനിവാര്യസാഹചര്യങ്ങളെ നാം ചെറുത്താൽ പരാജയപ്പെടുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളു. ഉദാഹരണം: ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലാണ് എന്റെ അസ്തിത്വം. ഞാൻ വിചാരിച്ചാൽ മാറ്റാനാവില്ല. മരണമാണ് എന്റെ ഭാവി. മാറ്റാനൊക്കുമോ? അതുപോലെതന്നെ കഷ്ടത (suffering), കുറ്റബോധം (guilt), സമരം (struggle) ഇതൊക്കെ അനിവാര്യം തന്നെ. ഇതൊക്കെ അനുഭവിച്ചുതന്നെ അറിയണം. വിവരണംകൊണ്ട് വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ചരിത്രത്തിലാണ്, കാലത്തിലാണ് എന്റെ അസ്തിത്വമെങ്കിലും, ഞാൻ കാലജീവിയല്ല. അതിരിക്തതയിലാണ് എന്റെ ഉണ്മയുടെ നാരായവേര്. ഇങ്ങനെ നിത്യത ചരിത്രത്തിൽ പ്രകടമാകുന്നതാണ് എന്റെ അസ്തിത്വം. അതുകൊണ്ടാണതിനെ നിർവ്വചിയ്ക്കാനാവാത്തത്.

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാലെന്താണ്? അത് തർക്കിച്ച് തെളിയിക്കാനാവുന്നതൊന്നുമല്ല. അത് നിയമവുമല്ല, തെരഞ്ഞെടുക്കലുമല്ല, അറിവുമല്ല. പക്ഷേ ഇതു മൂന്നുമുണ്ടെങ്കിലേ സ്വാതന്ത്ര്യം സാദ്ധ്യമാകൂ. സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് അസ്തിത്വം. രണ്ടും അനിർവ്വചനീയം തന്നെ. പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഞാനെന്നെത്തന്നെ ഒരു വിഷയം (object) ആക്കാതിരിയ്ക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. ഞാൻ വിഷയി (subject) ആയിരുന്നുകൊണ്ട് അകത്തുനിന്നും ബാഹ്യലോകത്തേയും സാഹചര്യത്തേയും, എന്നെത്തന്നെയും സദാ നിയന്ത്രിയ്ക്കണം. അതാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. അതാണ് അസ്തിത്വം.

അതിരിക്തതയിലാണ് അസ്തിത്വത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും വേര്. ചരിത്രത്തിൽമാത്രം ഉള്ള അസ്തിത്വം വേരറ്റത്, അടിസ്ഥാനമില്ലാത്തത്, കീറിപ്പറിഞ്ഞത്, വെറുമൊരു പോരായ്മ മാത്രം. ഉണ്മ എന്നു പറഞ്ഞാൽ, ഉറപ്പുവേണം, സ്വാതന്ത്ര്യം വേണം, ഇല്ലായ്മ ആക്രമിയ്ക്കാത്തതായിത്തീരണം.

പക്ഷേ ഈ അതിരിക്തതയോട്, എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയും ഉത്ഭവകേന്ദ്രവുമായ ഈ അതിരിക്ത ഉണ്മയോട് എന്റെ മനോഭാവം എന്തായിരിയ്ക്കണം? രണ്ടു സാദ്ധ്യതകളുണ്ട്. ‘‘പകലിന്റെ നിയമം” (the law of the day), അല്ലെങ്കിൽ “രാത്രിയുടെ കാമം” (the passion of the night). ആദ്യത്തേത്, വ്യവസ്ഥിതിയേയും ക്രമീകരണത്തെയും ഉളവാക്കുന്നു; വിശ്വസ്തതയെയും വ്യക്തതയെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കാലത്തിൽ ഉണ്മയെ സമൂർത്തമാക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേത്, രാത്രിയുടെ കാമം പരനാശത്തിന്നും സ്വയനാശത്തിന്നുമായുള്ള ഒരു വ്യഗ്രതയാണ്. സകല വ്യവസ്ഥിതിയേയും നശിപ്പിച്ച്, പ്രകാശത്തെ വിപാടനം ചെയ്ത്, മാതൃഗർഭത്തിലെ അന്ധകാരത്തിലേയ്ക്ക് തിരികെപ്പോകാനുള്ള ഉദ്യമം, കാമാസക്തിയാണ് അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷപ്രകടനം.

ഈ രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾക്കിടയിലാണ് നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം വ്യാപരിയ്ക്കേണ്ടത്. സീമിതത്വം, നിസ്സീമിതത്വത്തെ വഹിയ്ക്കണം. പക്ഷേ അതിന്റെ ഫലം സീമിതത്വം വിള്ളിപ്പൊട്ടിപ്പോകയെന്നതാണ്. അങ്ങനെ വിള്ളലുണ്ടായി എങ്കിൽ മാത്രമേ നിസ്സീമിതത്വം കാലത്തിൽ കാണപ്പെടുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടാണ് അസ്തിത്വം ഇത്രയെളുപ്പത്തിൽ പൊട്ടുന്നത് (fragile) ആയി കാണപ്പെടുന്നത്.

യാസ്പേഴ്സിന്റെ ചിന്തയിൽ ദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം അസ്തിത്വം സ്വയം വിള്ളിപ്പൊട്ടി, ആ പൊട്ടലിൽക്കൂടെ നിസ്സീമിതവും അതിരിക്തവുമായ ഉണ്മ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുകയെന്നതാണ്. മരിയ്ക്കാൻ പഠിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഗുരുവാണ് ദർശനം.

ഉപസംഹാരം

പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലും അസ്തിത്വവാദത്തിലും ഒരുപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ചില സവിശേഷതകളെ ചൂണ്ടിക്കാണിയ്ക്കാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ. ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തെ ബാധിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മാരകരോഗത്തിന്റെ ലക്ഷണങ്ങളാണിവയെന്ന് പറയുന്നത്, ഭാരതീയരായ നാം ഈ രോഗത്തിൽ നിന്ന് പൂർണ്ണമായും വിമുക്തരാണെന്നോ നമ്മെയും നശിപ്പിക്കുവാൻ ഈ രോഗത്തിനു ശക്തിയില്ലെന്നോ ഉള്ള അർത്ഥത്തിലല്ല.

വളരെ വേദനയുളവാക്കുന്ന ഒരു രോഗമാണെങ്കിലും അതുകൊണ്ട് ചില ചില്ലറ പ്രയോജനങ്ങളില്ലാതില്ല. ഉണ്മയുടെ ചില പ്രത്യേക വശങ്ങൾ ഇന്ന് വെളിപ്പെട്ടുവന്നിട്ടുള്ളത് യൂറോപ്യൻ ദർശനത്തിന്റെ ഈ രോഗഫലമായിട്ടാണ്.

ഈ രോഗത്തിന് ഒരു പേരുണ്ട്. യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരം തന്നെ ഉണ്ടാ

ക്കിയിട്ടുള്ള പേരാണത് - "ഐതര്യം" അഥവാ alienation.

വ്യക്തിയുടെ ഏകാന്തതയിൽ നിന്നാണ് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയവും അസ്തിത്വവാദവും ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. ഹുസ്സേൾ തന്നെ ഒരിയ്ക്കൽ പറഞ്ഞു:- "ഏകാന്തതയിൽ കൂടെ മാത്രമേ ഒരാൾക്ക് ദാർശനികനാകാൻ കഴിയുകയുള്ളു." നീറ്റ്ഷേയും പറഞ്ഞ വാചകമാണിത്. പക്ഷേ, ഭാരതത്തിലെ മഹർഷിമാരുടെ ഏകാന്തതയും യൂറോപ്യൻ സംസ്കാരത്തിലെ ഈ ഏകാന്തതയും തമ്മിൽ മൗലികമായ വ്യത്യാസമുണ്ട്. മഹർഷിയുടെ ഏകാന്തത ഏകാഗ്രതയ്ക്ക് വേണ്ടിയാണ്. ശ്രദ്ധാവിചരണമുളവാക്കുന്ന ബാഹ്യലോകത്തെ മഹർഷിയും ഉപവലനപ്രക്രിയ കൊണ്ട് അകറ്റിവെച്ചു. പക്ഷേ അത് ''അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'' "തദ്ത്വംഅസി" എന്നിങ്ങനെ ഈശ്വരനുമായും ബാഹ്യലോകവുമായും മഹർഷിയ്ക്കുള്ള താദാത്മ്യത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിയ്ക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യദർശനത്തിലാകട്ടെ ഈശ്വരനിൽ നിന്നും ദാർശനികൻ തന്നെത്തന്നെ വേർപെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ് ദർശനം ആരംഭിയ്ക്കുന്നത്. തിരികെ ഈശ്വരസാക്ഷാൽക്കാരമുണ്ടാകണമെന്ന ഉദ്ദേശ്യവും ദർശനത്തിന്നില്ല. ഈശ്വരൻ, അഥവാ ഉണ്മയുടെ നിദാനവും കേദാരവുമായ പരമാർത്ഥികസത്ത, ഇല്ലാതായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ ഞാനുമീലോകവുമേ അവശേഷിയ്ക്കുന്നുള്ളു. ഇവ രണ്ടും തമ്മിൽ ഒരു സമരമാണ്. ഈ ലോകം എന്നെ കീഴ്പ്പെടുത്തി ആറടി മണ്ണിൽ താഴ്ത്താനാണ് എപ്പോഴും ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനോട് സമരംചെയ്ത് ഞാനതിനെ നിയന്ത്രണാധീനമാക്കണമെങ്കിൽ എനിയ്ക്കുള്ള ഉപാധികൾ ജ്ഞാനവും ക്രിയയും മാത്രം. അങ്ങനെ ഒരു വശത്ത് ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനവും, സാങ്കേതികവിജ്ഞാനീയവും കൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നതിന്നുള്ള ഉദ്യമം നടക്കുന്നു. മറുവശത്ത് ദർശനംകൊണ്ട് "ഞാൻ" കേന്ദ്രമായിട്ടുള്ള ഒരു പുതിയ ലോകത്തെയുണ്ടാക്കുവാനുള്ള ശ്രമമാണ്.

പക്ഷേ, കേന്ദ്രമാകാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ഈ "അഹ"ത്തിന്ന് ഉറപ്പൊന്നുമില്ല. കാലധാരയിൽ ശൂന്യതാസമുദ്രത്തിലേയ്ക്കൊഴുകിപ്പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു പാഴ്തടിയാണ് ഈ അഹം. എന്നാൽ ഈ കാലധാരയേയും (historicity) ഈ അഹത്തേയും ഒരുപോലെ നിഷേധിച്ച്, ബോധതലം (consciousness) എന്നൊരു പുതിയ ലോകം സൃഷ്ടിച്ച് അവിടെ താമസിയ്ക്കാമെന്നുവച്ചാൽ അവിടെയും കാണുന്നത് ഈ ഒഴുകിപ്പോകലാണ്. സാർട്രിന്റെ വിവരണത്തിൽ ബോധതലം അഥവാ consciousness കഫം പോലെയോ മൂക്കട്ട പോലെയോ ഉള്ള കൊഴുത്ത് അറപ്പുണ്ടാക്കുന്ന ഒരു ദ്രാവകമാണ്; പിടിച്ചാൽ കിട്ടില്ല. കുറേനേരം നോക്കിനിന്നാൽ ഛർദ്ദിയ്ക്കാൻ വരും. ഒടുവിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു വെറും വിരോധാഭാസമായിത്തീരുന്നു. ഇതാണ് ഐതര്യമെന്ന രോഗത്തിന്റെ ലക്ഷണം.

പതിനാറാം ശതാബ്ദത്തിൽ യൂറോപ്പിൽ ഉടലെടുത്ത ആധുനിക നാഗരികതയുടെ അവസാന നൈരാശ്യനിലപാടാണ് വ്യക്തിത്വത്തിൽ പിടിച്ചുനില്പാനുള്ള ഈ പരിശ്രമം. വ്യക്തിയെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ഒരു കൂട്ട സംസ്കാരത്തിന്നെതിരെയുള്ള പ്രതികരണമെന്ന നിലയിൽ നമുക്കതിനെ അനുഭാവപൂർവ്വം വീക്ഷിയ്ക്കാൻ സാധിയ്ക്കും. പക്ഷേ, മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മൂന്നു നാരായവേരുകളാണ് മനുഷ്യനും പരമാർത്ഥിക സത്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം, മനുഷ്യനും ലോകവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. ഈ മൂന്നു ബന്ധങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്നിൽ ഐതര്യം അഥവാ വിശ്ലേഷണം സംഭവിച്ചാൽ മനുഷ്യന് പൂർണ്ണ വളർച്ചയിലെത്താനാവില്ല എന്ന് മനുഷ്യചരിത്രം നമ്മെ പഠിപ്പിയ്ക്കുന്നുണ്ട്.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതിയുടെ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം. *അസ്തിത്വം: ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1973)

7

ചരിത്രം: സാധുതയും സാദ്ധ്യതയും

പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽ നിന്നും അടുത്ത കാലത്ത് നാം അടർത്തിയെടുത്തിട്ടുള്ള നവീനാശയങ്ങളിലൊന്നാണ് 'ചരിത്രം' എന്നുള്ളത്. ഈ ആശയത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നതിൽ പ്രധാന പങ്കു വഹിച്ചിട്ടുള്ള വിൽഹെൽമ് ഡിൽട്ടായിയുടെ[1] ചിന്തയിൽനിന്ന് ചരിത്രത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ പരിചിന്തനം ആരംഭിക്കാം.

ചരിത്രം എന്നാലെന്താണ് അർത്ഥം? നല്ല ചോദ്യം. പക്ഷേ ചോദ്യത്തിന് മറുപടി പറയണമെങ്കിൽ അർത്ഥമെന്നാലെന്താണ് അർത്ഥമെന്ന് ആദ്യം അറിയണം. അർത്ഥത്തിന്റെ പ്രധാന അർത്ഥം ഇന്നത്തെ പ്രധാന ദാർശനിക വിഷയങ്ങളിലൊന്നാണ്. The meaning of meaning.

ചരിത്രകാരൻ കഥ പറയുന്നയാളാണല്ലോ. പക്ഷേ കഥയില്ലാത്ത ഒരു കഥ കഥച്ചാൽ ചരിത്രമാകില്ല. ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിനെ വ്യവസ്ഥാപിതമാക്കുന്ന എന്തെങ്കിലും ഒരു തത്വം കണ്ടുപിടിച്ചെങ്കിലേ ഒക്കൂ. അല്ലെങ്കിൽ ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത് വെറും ഒരു സംഭവ വിവരണ പരമ്പരയായിത്തീരും. എന്നാൽ ഉണ്ടാകുന്ന എല്ലാ സംഭവങ്ങളേയും ഒരേവിധത്തിൽ വിലയിരുത്തി ഒന്നിനു പുറകെ ഒന്നായി നിരത്തിവെച്ചാൽ ചരിത്രമാകില്ലല്ലോ. എല്ലാവരും രാവിലെ എഴുന്നേറ്റ് പല്ലു തേച്ചു, കുളിച്ചു, കാപ്പി കുടിച്ചു എന്ന് പറഞ്ഞാൽ ഉണ്ടായ കാര്യമാണെങ്കിലും ചരിത്രമാകുമോ? ഉണ്ടായിട്ടുള്ള കുറെ യുദ്ധങ്ങളുടേയും ആക്രമണങ്ങളുടേയും കഥ നിരത്തിവെച്ചാൽ ചരിത്രമാകുമോ? ഈ സംഭവങ്ങളെ പരസ്പരം ബന്ധിക്കുന്ന ഒരു സംഘാടകതത്വം – Organizing principle അല്ലെങ്കിൽ pattern of meaning – ഉണ്ടെങ്കിലേ ചരിത്രത്തെ അർത്ഥവത്താക്കാനൊക്കൂ.

ഈ സംഘാടകതത്വം എവിടെനിന്ന് കിട്ടും? ഹേഗൽ പറഞ്ഞു, പരമാത്മാവിന്റെ അനുസ്യൂതമായ അനാവരണമാണ് (the unfolding of the Absolute Spirit) ചരിത്രമെന്ന്. സംഭവ പരമ്പരകൾക്ക് അർത്ഥം കൊടുത്ത് അവയെ മനുഷ്യമനസ്സിന് ഗ്രഹണക്ഷമമാക്കുന്നത് ഈ തത്വമാണ്. പരമാത്മാവിന്റെ ഈ അനാവരണം സംഭവിക്കുന്നത് ദ്വന്ദാത്മകതാതത്വം (dialectic) അനുസരിച്ചാണെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ഹേഗലിന്റെ ഈ ചിന്താഗതിക്ക് ഡയലെക്റ്റിക്കൽ സ്പിരിചലിസം (dialectical spiritual-ism) എന്ന് പേരു കൊടുക്കുന്നത് അത്രതന്നെ ശരിയല്ല. Spirit എന്ന് ഇംഗ്ലീഷിൽ പറയുന്നത് ജർമ്മൻ ഭാഷയിലെ Geist (ഗൈസ്റ്റ്) എന്ന

പദത്തിന്റെ പരിഭാഷയായിട്ടാണ്. പക്ഷേ Geist എന്ന പദത്തിന് 'ആത്മാവ്' എന്നതിനേക്കാൾ 'മനസ്സ്' എന്നർത്ഥം കൊടുക്കുകയാണുത്തമം. എന്നാൽ മനുഷ്യമനസ്സിന്നുപരിയായുള്ള ഒരു സാർവ്വലൗകിക മനസ്സ് (Universal Spirit) ചരിത്രത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നു എന്നുള്ള ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് ഇന്ന് ക്രൈസ്തവ വേദശാസ്ത്രത്തിന് പുറത്ത് അധികം അനുധാവകരുണ്ടെന്ന് തോന്നുന്നില്ല.

ഹേഗലിന്റെ സംഘാടകതത്വത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് മറ്റു തത്വങ്ങൾ പ്രതിസ്ഥാപിക്കാൻ പലരും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്താഗതിയിലെ ദ്വന്ദാത്മക വസ്തുവാദം (dialectical materialism) ആണ് ഏറ്റവും പ്രമുഖമായ ബദൽ തത്വം. അതിനെ പിന്നീട് നമുക്കൊന്ന് പരിശോധിക്കണം. പുരോഗമന വിശ്വാസം (belief in progress) അതുപോലെ മറ്റൊരു തത്വമാണ്. ഡാർവ്വിന്റെ പരിണാമവാദത്തിന്റെ പുറകിൽ കിടക്കുന്നതും അതിൽനിന്ന് പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിൽ ശക്തി പ്രാപിച്ചതുമായ ഒരു തത്വമാണിത്. മനുഷ്യൻ എപ്പോഴും പുരോഗമനം പ്രാപിച്ചുകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നതെന്നും കാലം ചെല്ലുന്തോറും പുതിയ പുതിയ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളും ആശയങ്ങളും അറിവുകളും ഉപയോഗിച്ച് ജീവിതത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളെയെല്ലാം പരിഹരിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യരാശി മുന്നേറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്നും ഉള്ള ഈ വാദഗതിയുടെ പ്രാബല്യം രണ്ടു ലോകമഹായുദ്ധങ്ങളും കഴിഞ്ഞ്, പുതിയ സാംസ്കാരിക, സാമ്പത്തിക, പാരിസ്ഥിതിക പ്രതിസന്ധികളുടെ മുമ്പിൽ വിറയ്ക്കുന്ന ഇന്നത്തെ പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിൽ കുറച്ചൊന്ന് കുറഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്. ഈ പുരോഗമന വിശ്വാസതത്വംകൊണ്ട് ചരിത്രത്തിൽ അർത്ഥം കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന് ഇന്ന് ക്ഷീണം ഭവിച്ചിരിക്കുന്നു.

പിന്നെ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ ചിലർ ഹേഗലിന്റെ പരമാത്മാവിനെ അല്ലെങ്കിൽ പ്രപഞ്ച മനസ്സിനെ ഈശ്വരനായി അദ്ധ്യാരോപം ചെയ്ത്, ചരിത്രമെന്നുള്ളത് ഈശ്വരേച്ഛയുടെ അനാവരണമായി കാണുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈശ്വരനാണ് ലോകാധിപതി. ഈശ്വരൻ ചരിത്രത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നു; ചരിത്രത്തെ നയിക്കുന്നു. ഈശ്വരന് ഒരു പദ്ധതിയും പരിപാടിയുമുണ്ട്. അതിന്റെ അനാവരണമാണ് ചരിത്രം. കേംബ്രിഡ്ജിലെ ഹെർബർട്ട് ബട്ടർഫീൽഡും മറ്റും ഈ തത്വം വെച്ചുകൊണ്ട് ചരിത്രമെഴുതി. വേണ്ടത്ര ഫലിച്ചിട്ടില്ല. ക്രൈസ്തവ വേദശാസ്ത്രംപോലും ചരിത്രത്തിലൂടെയുള്ള വെളിപാട് (Revelation in history) രക്ഷാചരിത്രം (Heilsgeschichte അല്ലെങ്കിൽ Salvation history) എന്നിങ്ങനെയുള്ള തത്വങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി പോകാൻ ശ്രമിച്ചു. പക്ഷേ സംഭവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഈ തത്വം നൽകുന്ന സഹായം തുലോം തുച്ഛമായിട്ടാണ് ഇന്ന് ചിന്തകരായ പല ക്രിസ്ത്യാനികളും കാണുന്നത്.

ലോകചരിത്രം അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രമെന്ന് പറയുന്നത്, വ്യക്തികളുടെ ചരിത്രം പോലെതന്നെ, ജനനവും വളർച്ചയും മരണവും ഉള്ള വിവിധ സംസ്കാര പരമ്പരയുടെ ചരിത്രമാണെന്ന് സമർത്ഥിക്കുവാൻ ആർനോൾഡ് ടോയ്ൻബി ശ്രമിച്ചു. സമഗ്രമായ ചരിത്ര പാണ്ഡിത്യം ഇത്രയും പ്രദർശിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ചരിത്രകാരന്മാർ ലോകചരിത്രത്തിൽ അതിന് മുമ്പോ പിമ്പോ ടോയ്ൻബിയെപ്പോലെ മറ്റുണ്ടായിട്ടുണ്ടോ എന്ന് സംശയമാണ്. പക്ഷേ മറ്റു ചരിത്രകാരന്മാർ പറഞ്ഞു, അവർക്കറിയാവുന്ന വിഷയങ്ങളിൽ ഉള്ള ചരിത്ര വസ്തുതകളെ വളരെയധികം വളച്ചൊതുക്കിക്കൊണ്ടാണ് ടോയ്ൻബി തന്റെ തത്വം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുള്ളതെന്ന്. സ്പംഗ്ളറുടെയും ടോയ്ൻബിയുടെയും ചരിത്രഗവേഷണം വസ്തുനിഷ്ഠമല്ലെന്നും അവരുടെ തത്വത്തേക്കാൾ നല്ല തത്വങ്ങൾ ചരിത്ര വസ്തുതകളെ സംഗ്രഹിക്കുവാൻ സഹായകമായിട്ടുണ്ടെന്നും പല ആധുനിക ചരിത്രകാരന്മാരും വാദിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ സംഭവപരമ്പരകളെ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തെടുക്കാനോ ഒരു ചട്ടക്കൂട്ടിലൊതുക്കി നിർത്താനോ സാദ്ധ്യമല്ലെങ്കിൽ, പിന്നെ ചരിത്രത്തിനെന്തെങ്കിലും അർത്ഥമുണ്ടെന്ന് പറയാനൊക്കുമോ? ചരിത്ര വസ്തുതകളെ പരസ്പരം യോജിപ്പിക്കുവാൻ അനുഭവനിരപേക്ഷമായ ഒരു തത്വം ഇറക്കുമതി ചെയ്യുക നിഷിദ്ധമാണെന്ന് വന്നാൽ, പിന്നെ ചരിത്രത്തിന് അർത്ഥമൊന്നുമില്ലെന്ന വാദമേ അവശേഷിക്കൂ.

ഇവിടെയാണ് നാം ഡിൽട്ടായുടെ ചിന്താഗതിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നത്. മുകളിൽ പറഞ്ഞതിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കിടക്കുന്നത് ഒന്നുകിൽ സംഭവപരമ്പരകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുന്ന ഒരു തത്വം വസ്തുനിഷ്ഠമായിട്ടുണ്ട്; അല്ലെങ്കിൽ അങ്ങനെയൊന്നില്ല, ചരിത്രകാരന്റെ ഭാവനയിൽ നിന്നും ഉദിക്കുന്ന ഏതെങ്കിലും തത്വം ഉപയോഗിച്ച് ഓരോ ചരിത്രകാരനും ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നു; അങ്ങനെയെങ്കിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ചരിത്രം എന്നൊന്നില്ല.

ഈ രണ്ട് സാദ്ധ്യതകളുമല്ലാതെ മൂന്നാമതൊരു വിധത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കും. മെറ്റഫിസിക്കൽ തിയറിയൊന്നും ഇറക്കുമതി ചെയ്യാതെ ചരിത്രത്തിന് അർത്ഥമുണ്ടാക്കാൻ കഴിയണം. എങ്ങനെ? ഇതാണ് ഡിൽട്ടായുടെ നീക്കം.

അർത്ഥമെന്നതിന്റെ അർത്ഥമാരായുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ, നാം എല്ലാ കാര്യങ്ങളെയും മനസ്സിൽ ഗ്രഹിക്കുന്നത് ഒരു ഘടന അധ്യാരോപിച്ചു കൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമാണ് ഇന്ദ്രിയ ഗോചരമാകുന്ന ബഹുത്വത്തെ ഒരു ഘടന മൂലം ഏകീകരിക്കുകയെന്നത്.

ഒരുദാഹരണമെടുക്കാം. ഞാനെന്റെ വീട്ടിൽ പൂന്തോട്ടത്തിനുപരിയായുള്ള മട്ടുപ്പാവിലിരുന്നു വിശ്രമിക്കുകയാണ്. താഴെനിന്നും ഞാൻ നട്ടുവളർത്തിയ റോസാപുഷ്പങ്ങളുടെ സുഗന്ധം എന്റെ നാസാരന്ധ്രങ്ങളിലെത്തി എന്നെ ആനന്ദിപ്പിക്കുന്നു. റോസിന്റെ കമ്പു തന്ന സുഹൃത്തിനെ ഞാൻ കൃതജ്ഞതയോടെ അനുസ്മരിക്കുന്നു. മന്ദമാരുതന്റെ കുളിർമ്മ, സൂര്യൻ അസ്തമിച്ചതോടെയുള്ള തണൽ, ആകാശത്തിലെ ലഘുമേഘപടലങ്ങളിൽ പ്രസരിക്കുന്ന വർണ്ണശബളിമ, ദൂരെക്കാണുന്ന മാന്തോപ്പിന്റെയും നദിയുടെയും പച്ചയും ശീതളിമയും ഇവയെല്ലാം എന്റെ ചർമ്മത്തിനും കണ്ണിനും ഒരുപോലെ അനുഭവവേദ്യമാകുന്നുണ്ട്. ഇന്നെന്റെ ജന്മദിനമാണ്. കൽക്കട്ടായിൽനിന്നും ഇന്നുവന്ന എഴുത്തിൽ മൂത്ത മകന് ഒരുയർന്ന ഉദ്യോഗക്കയറ്റം ലഭിച്ചുവെന്ന സന്തോഷവാർത്തയാണ്. ഞാൻ എന്റെ പൂർവ്വകാല ജീവിതത്തിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കുമ്പോൾ ഏതാണ്ട് 30 വർഷം മുമ്പ് എനിക്ക് ഐ.സി.എസ്. പരീക്ഷയിൽ ഉയർന്ന ബഹുമതിയോടെ വിജയം ലഭിച്ചുവെന്ന വാർത്ത വീട്ടിലറിഞ്ഞ ദിവസം എന്റെ ഓർമ്മയിൽ വന്നു. ഭാര്യ മട്ടുപ്പാവിലേക്ക് കയറിവരുന്നുണ്ട്. ഉറുമാൽ കൊണ്ട് മൂക്ക് പിടിച്ചിരിക്കുന്നതിൽ നിന്നും നീരുവീഴ്ച നല്ലതുപോലെയുണ്ടെന്ന് അനുമാനിക്കാം. നാളെ ഡോക്ടറുടെ അടുക്കൽ പോകാൻ ഭാര്യയെ നിർബന്ധിക്കണം. താഴെ ഇളയ മകന്റെ ശബ്ദം കേൾക്കുന്നുണ്ട്. അവൻ സ്കൂളിൽ നിന്നും തിരികെ വന്നുകഴിഞ്ഞു. അവനും ജ്യേഷ്ഠനെപ്പോലെ മിടുക്കനാകുമോ?

എന്റെ സ്വന്ത അനുഭവങ്ങളെ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ മൂലം പരസ്പരം ബന്ധിച്ച് അർത്ഥം നൽകുന്ന ബഹുവിധ രീതികളാണ് മുകളിൽ കാണുന്നത്. നമ്മുടെ മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ ഒക്കെയും ഒന്നിനെ മറ്റൊന്നിനോട് ഘടിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിൽ നിന്ന് ഓർമ്മകളും ചിന്തകളും ഉദിക്കുന്നു. ചിന്തകളിൽ നിന്ന് തീരുമാനങ്ങളും സംശയങ്ങളും വ്യഥകളും ആകുലങ്ങളും ഉദിക്കുന്നു. തീരുമാനങ്ങളുടെ ഫലമായി നാം പ്രവൃത്തിയിൽ വ്യാപൃതരാകുന്നു. പ്രവൃത്തിമൂലം നമ്മുടെ സാഹചര്യത്തെ വീണ്ടും നാം വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുന്നു. ഗന്ധത്തിനും ശബ്ദത്തിനും മൂക്ക് ഉറുമാൽകൊണ്ടു പിടിക്കുന്നതിനുമൊക്കെ അർത്ഥമുണ്ട്. റോസപ്പൂവിന്റെയും കൽക്കട്ടായിൽ നിന്നുവന്ന കമ്പിയുടെയും അർത്ഥം ഒരുപോലുള്ളതല്ല. രണ്ടും തമ്മിൽ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാതെ തന്നെ അവയ്ക്ക് അർത്ഥം കൽപിക്കാൻ എനിക്ക് കഴിയുന്നുണ്ട്. ഒരു പക്ഷേ റോസാപ്പൂവിന്റെ സൗരഭ്യത്തേയും സൗഷ്ടവത്തേയും, മാന്തോപ്പിന്റെ പച്ചയേയും നദിയുടേയും ഇളങ്കാറ്റിന്റേയും കുളിർമ്മയേയും, സൂര്യസ്നാനത്തേയും തണലിനേയും മേഘവർണ്ണത്തേയും എല്ലാംകൂടി വേണമെങ്കിൽ ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കാം. പ്രസാദകരമായ പരിസരസ്ഥിതി

എന്ന ഒരു അർത്ഥം കൊടുത്ത് അവയെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കാം. അതിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഘടകം എടുത്ത് വിവിധ രീതിയിലുള്ള അർത്ഥങ്ങളുണ്ടാക്കാം. പച്ചനിറം എന്നു പറഞ്ഞാൽ, സൂര്യപ്രകാശം ഉപയോഗിച്ച് സസ്യജാലങ്ങൾ രൂപവൽക്കരിക്കുന്ന ക്ലോറോഫിൽ ആണ് അതിന്റെ കാരണം എന്നു ചിന്തിക്കാം. അല്ലെങ്കിൽ പച്ചയാണ് ചുവപ്പിനേക്കാൾ കണ്ണിന് ഹൃദ്യം എന്ന് ചിന്തിക്കാം. ഇതൊക്കെ വിവിധ രീതിയിലുള്ള പരസ്പര ഘടനയിലധിഷ്ഠിതമായ അർത്ഥം കല്പിക്കലുകളാണ്.

ഇപ്പറഞ്ഞതിനെയെല്ലാം സംഘടിപ്പിക്കുന്ന തത്വം വ്യക്തിയുടെ അനുഭവമാണ്. എന്നാൽ സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിൽ നിന്ന് സംസ്കാരം, ഭാഷ, സംഘടിത മതം, രാഷ്ട്രീയം മുതലായ പുതിയ രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിതമാകുന്നു. ഇവയും പരസ്പര സംഘടിതതയിൽ അധിഷ്ഠിതങ്ങളായ സാമൂഹ്യമായ അർത്ഥകല്പനകളാണ്. ഒരു സമൂഹത്തിന് പൊതുവായ അനുഭവത്തിൽ നിന്നുദിക്കുന്ന അർത്ഥകല്പനയാണ്. സമൂഹത്തിന് സഹകരിച്ച് പ്രവർത്തിക്കുന്നതിനാവശ്യമായ സംജ്ഞകളും, ആശയവിനിമയോപകരണങ്ങളും പ്രവർത്തനോപാധികളും ഒക്കെ അർത്ഥകൽപന കൊണ്ടേ ഉണ്ടാക്കാനൊക്കൂ. വ്യക്തിയുടെ അർത്ഥകല്പനയും സമൂഹത്തിന്റെ അർത്ഥകല്പനയും പരസ്പര ബന്ധിതങ്ങളാണ്. അർത്ഥകല്പനകളുടെ വിവിധ വ്യാപ്തികളാണ് മനുഷ്യമനസ്സു നിർമ്മിക്കുന്ന സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനകളും സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളും.

ഈ അർത്ഥകല്പനയിലൂടെയാണ് നാം സമയത്തേയും കാലത്തേയും അവയിലുള്ള സർവ്വത്തേയും ഗ്രഹിക്കുന്നത്. കാലം എന്ന് പറയുന്നത് ഭൂതം, വർത്തമാനം, ഭാവി എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് ഡിപ്പാർട്ടുമെന്റുകളല്ല. പ്രത്യുത ഓരോ നിമിഷവും ഭൂതവും ഭാവിയും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടുന്ന വർത്തമാനകാലമാണ്. ഓരോ അനുഭവത്തിന്റെയും അണിയറയിൽ ഭൂതവും ഭാവിയും വർത്തമാനവും പരസ്പര ബന്ധത്തിൽ നില്ക്കുന്നുണ്ട്. അർത്ഥകല്പനയെന്ന് പറയുന്നതിൽ ത്രിവിധകാലങ്ങളും ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് ഞാൻ കാണുന്ന റോസാപ്പൂ കഴിഞ്ഞയാണ്ടിൽ ഞാൻ സന്ദർശിച്ച എന്റെ സുഹൃത്തിന്റെ തോട്ടവുമായി ബന്ധിതമാണ്. നാളെ ഞാൻ അദ്ദേഹത്തിനയയ്ക്കാൻ പോകുന്ന കത്തുമായും ആ റോസാപ്പൂവിന്റെ സൗരഭ്യത്തിന് ബന്ധമുണ്ട്.

ഇതുപോലെ സമൂഹത്തിന്റേയും മനുഷ്യരാശിയുടേയും അനുഭവത്തിലും പൂർവ്വകാലവും ഭാവിയും ഓരോ അനുഭവത്തിന്റേയും പിറകിൽ കിടക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യജീവിതം അർത്ഥകല്പനയിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ കാലത്തിന്റെ ത്രിവിധ വ്യവസ്ഥിതിയിലും അധി

ഷ്ഠിതമാണ്. ഇതാണ് മനുഷ്യൻ ചരിത്രജീവിയാണെന്ന് പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം. കാലവ്യവസ്ഥിതി മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ വേദിയാണ്. ഈ കാലവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മനുഷ്യൻ കാണുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ അർത്ഥകല്പനയാണ് ചരിത്രം എന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. വ്യക്തിയുടെ അർത്ഥകല്പനയിൽനിന്നും സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതികളും സ്ഥാപനകളും സംഘടനകളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ആവിർഭവിക്കുന്നു. ഈ വ്യവസ്ഥിതി കളുടേയും സ്ഥാപനകളുടേയും സംഘടനകളുടേയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളു ടേയും പരസ്പര ബന്ധത്തെ അർത്ഥം കൊടുത്ത് അനുഭവവേദ്യമാക്കു ന്നതാണ് ചരിത്രം ഡിൽട്ടായുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ.

ചരിത്രം പ്രകൃതിശാസ്ത്രങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ ഒരു അനുഭവാധിഷ്ഠിത വിജ്ഞാനീയമാണ് (empirical discipline). രസതന്ത്രത്തിലും ജീവശാസ്ത്ര ത്തിലുമെന്നതുപോലെ, നിരീക്ഷണം, വർഗ്ഗീകരണം, ഹൈപ്പോത്തെസി സുകളുടെ രൂപീകരണവും പരിശോധനയും ഇങ്ങനെയുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ ചരിത്രഗവേഷണത്തിലും ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. പഴയ ആധാരങ്ങളും പുരാവസ്തുക്കളും പരിശോധിച്ച് അവയെ തരംതിരിച്ച് അവയെ മനസ്സി ലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഹൈപ്പോത്തെസിസ് അവതരിപ്പിച്ച് അതിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ പരസ്പരബന്ധം മനസ്സിലാക്കാൻ സാധി ക്കുന്നോ എന്ന് പരീക്ഷിക്കാം. എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തിലെപ്പോലെ പരീ ക്ഷണശാല (ലാബറട്ടറി) കളിൽ വെച്ചു നടത്തുന്ന എക്സ്പെരിമെന്റ് അധികം ചരിത്രത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല (ചിലതൊക്കെ ഇപ്പോഴും സാധിക്കും. ഉദാഹരണം: ആയുധധാരികളായ ഒരു സേനാവ്യൂഹത്തിന് ആഗ്രയിൽ നിന്നും ഡൽഹി വരെ മൂന്നു ദിവസംകൊണ്ട് ചെന്നെത്താനൊക്കുമോ എന്ന് അനുഭവ പരീക്ഷണം കൊണ്ട് തെളിയിക്കാം).

പ്രകൃതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ വിഷയം പൊതുവേ വസ്തുക്കളും അവ യുടെ പ്രവർത്തനരീതികളും അന്യോന്യബന്ധങ്ങളുമാണെങ്കിൽ, ചരി ത്രത്തിന്റെ വിഷയം മാനുഷിക സംസ്കാരത്തിലെ സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും അവയുടെ പ്രവർത്തനരീതിയും പരസ്പരബന്ധവുമാ ണെന്നു പറയാം. മനുഷ്യസംസ്കാരം എന്ന് പറയുന്നത് അർത്ഥങ്ങളുടെ ഒരു ലോകമാണ്. പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിൽ വിജ്ഞാനവും വിവരണവു മാണ് പ്രധാനമെങ്കിൽ, ചരിത്രത്തിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഗ്രഹണവും (മനസ്സിലാക്കൽ) വിവേചനവും വ്യാഖ്യാനവുമാണ് (Understanding, discernment and interpretation). ഹേതുകത (causality) യിൽ അധിഷ്ഠിത മാണ് പ്രകൃതിശാസ്ത്രം. മനുഷ്യേച്ഛയിലാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ നിദാനം. കാറ്റു മരത്തെ വീഴിക്കുന്നതും, ഞാൻ കോടാലി കൊണ്ട് വെട്ടി മരത്തെ വീഴിക്കുന്നതും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസമെന്താണ്? ഒന്നിൽ പ്രകൃതി നിയ മമനുസരിച്ചുള്ള ഹേതുകത മാത്രമേയുള്ളൂ. രണ്ടാമത്തേതിൽ എന്റെ

ഇംഗിതം എന്നൊരു സംഗതി കൂടെയുണ്ട്. മരത്തെയല്ല ഒരു മനുഷ്യനെയാണ് ഞാൻ അടിച്ചു വീഴിക്കുന്നതെങ്കിൽ, ആ മനുഷ്യനും ഞാനും തമ്മിലുള്ള പൂർവ്വബന്ധം കൂടെ ആ സംഭവത്തിന്റെ അർത്ഥവ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഒരു പ്രധാന ഘടകമായിത്തീരുന്നു.

മനസ്സിലാക്കൽ അല്ലെങ്കിൽ ഗ്രഹണം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ ഒരു പ്രത്യേക കഴിവാണ്. നമ്മുടെ സ്വന്ത പ്രകൃതിയെ നമുക്കുള്ള ആന്തരീകമായ അറിവിൽ നാം പടുത്തുയർത്തുന്ന ഒന്നാണ് ഈ മനസ്സിലാക്കൽ. മറ്റുള്ളവരുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളേയും അതുകൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര ബന്ധത്തേയും നാം മനസ്സിലാക്കുന്നത്, നമ്മുടെ സ്വന്തം സ്വഭാവത്തേയും ഇച്ഛയേയും പെരുമാറ്റരീതിയേയുംപറ്റി നമുക്കുള്ള പ്രത്യേക അറിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ചരിത്രം ഈ വർഗ്ഗത്തിൽപ്പെട്ടതാണ് എന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ മനുഷ്യരുടെ സാമൂഹ്യ അനുഭവങ്ങൾക്കകത്ത് പ്രവേശിച്ച് അവയെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ഉദ്യമമാണ് ചരിത്രം.

അങ്ങനെ പ്രവേശിച്ച് ശരിയായി മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ മൂന്ന് കാര്യങ്ങൾ ആവശ്യമാണെന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. ഒന്നാമത് ഭൂതകാല സംഭവത്തിലെ നടീനടന്മാരുടെ മനോഭാവവും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും മൂല്യങ്ങളുമൊക്കെ അറിയണം. രണ്ടാമത് അവരുടെ പ്രവൃത്തികളെ അവരുടെ സമകാലീനർ ഏതർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിലാക്കി എന്നറിയണം. മൂന്നാമത് അന്നത്തെ പ്രവൃത്തികളെ ഇന്നത്തെ നമ്മുടെ നിരീക്ഷണ കോണിൽനിന്ന് നാം എങ്ങനെ വിലയിരുത്തുന്നു എന്ന് വിവരിക്കണം. ഇത് മൂന്നും കൂടിയാകുമ്പോഴേ മനസ്സിലാക്കലാകയുള്ളു.

ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദം

ഇംഗ്ലീഷിൽ ഹിസ്റ്റോറിസിസം എന്ന് പറയുന്ന ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദം പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിലെ പാശ്ചാത്യ ബുദ്ധിലോകത്തിന്റെ സവിശേഷതകളിലൊന്നായിരുന്നു. ഹേഗലിന്റെ ചിന്താഗതിയിലാണ് പല പാശ്ചാത്യ ആശയങ്ങളെപ്പോലെ ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തിന്റേയും ഉത്ഭവം. ഒറ്റ വാചകത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ "യാഥാർത്ഥ്യം മുഴുവനും കൂടെ ഒരു വലിയ ചരിത്രപ്രസ്ഥാനമാണ്; ഏതു വസ്തുവിന്റേയും യാഥാർത്ഥ്യം ചരിത്രത്തിലുള്ള അതിന്റെ വികസനത്തിന്റെ കഥയാണ്."

ഈ വാദത്തിന്റെ ഒരു പരിണതഫലം, ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ചരിത്രത്തിന്നുപരിയായുള്ള ഏതെങ്കിലും ധാർമ്മിക തത്വങ്ങളുടെ സഹായം ആവശ്യമില്ലെന്നും ആരംഭം മുതൽ അവസാനം വരെയുള്ള വളർച്ചയുടേയും തളർച്ചയുടേയും കഥ മാത്രം പറഞ്ഞാൽ ചരിത്രമായിക്കൊള്ളുമെന്നുള്ള ഭാവമാണ്.

ഡിൽട്ടായ് ഇതിന് മറുപടി നൽകുന്നുണ്ട്. ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങൾ എന്ന് പറയുന്നവ തന്നെയും ചരിത്രത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള മാനുഷിക സൃഷ്ടിക ളാണ്. പാശ്ചാത്യ ഭാഷകളിലൊക്കെ മൂല്യത്തിന് value (wert) എന്നാ ണല്ലോ പറയുന്നത്. നാം അടിസ്ഥാനതത്വം എന്ന് പറയുന്നതിന് അവർ "വില" എന്നാണ് പറയുന്നത്. "വില" എന്നു പറഞ്ഞാൽ അഭികാമ്യത യാണല്ലോ. അതുകൊണ്ട് വിലയെന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യൻ കല്പിക്കുന്ന വിലയാണെന്നു വരുന്നു. മനുഷ്യജീവൻ അനർഘമാണെന്ന് പറഞ്ഞാൽ, അതിന് എല്ലാക്കാലത്തും ധാർമ്മിക ചിന്തകർ വലിയ വില കല്പിച്ചിട്ടു ണ്ടെന്നേ അർത്ഥമുള്ളു. ഡിൽട്ടായ് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നടുക്ക് വളർന്നയാളായതുകൊണ്ട് വ്യക്തിത്വത്തിനാണ് ഏറ്റവും വലിയ വില കല്പിക്കുന്നത്. പക്ഷേ ഈ വില കല്പിക്കലും ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ്. അല്ലാതെ നിതാന്തങ്ങളായ, ചരിത്രത്തിന് വെളി യിലുത്ഭവിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളൊന്നുമില്ല.

ഈ ചിന്താഗതി തന്നെയാണ് മാർക്സിസത്തിലും പ്രാബല്യപ്പെട്ടത്. മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. അതിൽ നിന്നുദിക്കുന്ന എല്ലാ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും, ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങ ളുൾപ്പെടെ, വസ്തുലോകത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ്, ചരിത്രത്തിൽ ഉത്ഭവി ച്ചതാണ്, എന്ന് തന്നെയാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദാർശനികരുടേയും വാദം. മൂല്യ ങ്ങൾ മനുഷ്യസൃഷ്ടങ്ങളല്ലെന്നു വരുന്നത് മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് വിരുദ്ധമാണെന്ന് ഡിൽട്ടായ് വാദിച്ചു. മനുഷ്യന് മൂല്യങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കു വാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടെയുണ്ട്. മൂല്യങ്ങളുടെ ആപേക്ഷികതയും ചരി ത്രപരതയും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മറുവശം മാത്രമാണ് എന്ന് ഡിൽട്ടായ് പഠിപ്പിച്ചു.

ഡിൽട്ടായ് മാത്രമല്ല, ചരിത്രത്തെ അപ്പാടെ നിഷേധിക്കുന്ന അസ്തിത്വ വാദികളും ഈ വഴിയ്ക്കാണ് പോയത്. മെറ്റഫിസിക്കൽ ചിന്താഗതിയെ അപ്പാടെ നിഷേധിക്കുന്നതിൽ അസ്തിത്വവാദികൾ മുൻകൈ എടുത്തു. പരിവർത്തനമില്ലാത്തതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന മാദ്ധ്യമിക കാലങ്ങളിലെ ഡോഗ്മാറ്റിക് ചിന്താഗതിയെ നിഷേധിച്ചിട്ട്, പരിവർത്തനമാണ് യാഥാ ർത്ഥ്യം എന്ന എതിർ ചിന്താഗതിയിലേക്ക് വന്നിരിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ ലോക ത്തിൽ, ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തിന് ഉയർന്ന സ്ഥാനമാണ് ലഭി ച്ചത്. എന്നാൽ ചരിത്രപരത എന്ന് പറഞ്ഞാൽ കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ സംഭ വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവെന്നല്ല അർത്ഥം. മനുഷ്യാസ്തിത്വം ചരിത്ര പരമാണ്. മനുഷ്യൻ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നവൻ കൂടെയാണ്. അതു കൊണ്ട് ചരിത്രത്തിന് മനുഷ്യനാണ് ഉത്തരവാദി. ഹിറ്റ്ലർ എന്ന പ്രതി ഭാസം യൂറോപ്പിൽ ഉദിച്ചത് ഒരു ചരിത്രസംഭവമാണ്. അതിന് മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് ഉത്തരവാദിത്വം വഹിക്കേണ്ടത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അഭിമു

ഖീകരിച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആഹ്വാനത്തിന് നൽകുന്ന 'ഉത്തരം' ആണ് ചരിത്രം. അതുകൊണ്ട് എന്റെ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ചരിത്രപരതയെ ഞാൻ പ്രകടമാക്കുന്നത് എന്റെ അസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റി എനിക്കുള്ള ബോധം മൂലമാണ് എന്ന് അസ്തിത്വവാദികൾ ചിന്തിച്ചു.

എന്നാൽ എന്റെ ചരിത്രാസ്തിത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സ്വയനിർണ്ണയം മൂല്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള നിർണ്ണയം കൂടെയാണ്. മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളും എല്ലാം മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്നാണുദിക്കുന്നത്. ഡിൽട്ടായും അസ്തിത്വവാദികളും പറയുന്നത് വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിൽ നിന്നാണുദിക്കുന്നതെന്നത്രേ. വിവിധ വ്യക്തികളുടെ വിവിധ മനസ്സുകളിൽ ഉദിക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളിലും നിശ്ചയങ്ങളിലും ഒരുപോലെ കാണുന്ന ആശയങ്ങൾ സാമൂഹ്യമൂല്യങ്ങളായിത്തീരുന്നു. അവയിൽ നിന്ന് സാമൂഹ്യ സ്ഥാപനങ്ങളും പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ഉണ്ടായിത്തീരുന്നു. ഈ സ്ഥാപനങ്ങളേയും പ്രസ്ഥാനങ്ങളേയും, അവയുടെ പിറകിൽ കിടക്കുന്ന മൂല്യങ്ങളേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ലോകത്തെ 'മനോമുദ്ര പതിഞ്ഞ ലോകം' (geistige Welt) എന്ന് വിളിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യശാസ്ത്രങ്ങളെല്ലാം പഠിക്കുന്നത് ഈ മനോമുദ്ര പതിഞ്ഞ ലോകത്തെയാണ്. അതിൽ സാഹിത്യവും സംഗീതവും കലയും ശാസ്ത്രവും മതവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവും ഒക്കെ ഉൾപ്പെടുന്നു. അതിനെ മാത്രമേ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന് പറയാനൊക്കൂ. മാനുഷിക ലോകമാണത്. അതിനെ മനസ്സിലാക്കുന്നതാണ് ചരിത്രം. ചരിത്രം മാത്രമേ യാഥാർത്ഥ്യമായിട്ടുള്ളു. കാലത്തിൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ കഥയാണ് ചരിത്രം. ചരിത്രലോകം എന്ന് പറയുന്നത് വ്യക്തികളുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളും പ്രവർത്തനങ്ങളും സൃഷ്ടികളും കൊണ്ടാണ് നിർമ്മിതമായിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യർക്ക് മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുമുള്ളതുകൊണ്ട് ചരിത്രലോകത്തിലും മൂല്യങ്ങളും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളുമുണ്ട്. ചരിത്രത്തിന് അതിന്റേതായ നിയമങ്ങളൊന്നുമില്ല. ചരിത്രനിയമങ്ങളെ പ്രകൃതിശാസ്ത്ര നിയമങ്ങളെപ്പോലെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രവചനത്തിനുപയോഗിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പക്ഷേ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന് ചില ചിട്ടകളും നിയമങ്ങളും നിഷ്ഠകളുമൊക്കെയുണ്ട്. അത് വെച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യൻ ഇന്ന വിധത്തിലേ പ്രവർത്തിക്കൂ എന്ന് പൊതുവിൽ ചിന്തിക്കാൻ സാധിക്കും.

ഇത് ഡിൽട്ടായുടെ ചിന്താഗതി. അൽപം വ്യത്യസ്തമായിട്ടാണ് മാർക്സിസം പറയുന്നത്. ദ്വന്ദാത്മക വാദത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിലൊതുങ്ങുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിൽ ചരിത്രം. "അസ്തിത്വമുള്ളതെല്ലാം ഉണ്മയാണ്. ഉണ്മയുടെ ലോകം വസ്തുശക്തി (matter energy) യാൽ ആവിഷ്കൃതമാണ്. ഈ വസ്തു-ശക്തി വികസ്വരമാണ്. ആ വിക

സനം നടക്കുന്നത് ചില നിശ്ചിത നിയമങ്ങൾക്കധീനമായാണ്. ഈ നിയമങ്ങളിൽ പ്രധാനമായത് ദ്വന്ദാത്മകതാ വാദത്തിന്റെ മൂന്ന് അടിസ്ഥാന തത്വങ്ങളാണ്. ഒന്നാമത് മാത്രയെ ഗുണമായി വിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന നിയമം. രണ്ടാമത് പരസ്പര വിരുദ്ധ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ പരസ്പര പ്രവേശനം. മൂന്നാമത് നിഷേധത്തിന്റെ നിഷേധനിയമം."

മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റെ ഒരു സമാഹാരമാണ് മേൽ ഖണ്ഡികയിൽ നൽകിയിട്ടുള്ളത്. എംഗൽസിന്റെ ദാർശനിക ചിന്താഗതിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ റഷ്യയിലെ ദാർശനികന്മാർ നൽകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ ദർശനമാണിത്. പാശ്ചാത്യ ചിന്തകന്മാർ അധികംപേരും പ്രകൃതിയേയും ചരിത്രത്തേയും വ്യത്യസ്ത തത്വങ്ങൾ മൂലം അപഗ്രഥിക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ, അങ്ങനെയൊരു വ്യത്യാസം കൂടാതെ ചരിത്രത്തേയും ജീവശാസ്ത്രത്തേയും ഭൂശാസ്ത്രത്തേയും ഒറ്റച്ചരടിൽ കോർത്തിണക്കി അർത്ഥം കൽപിക്കുവാനാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്യമം. എംഗൽസിന്റെ Dialectics of Nature എന്ന ലഘുപ്രബന്ധത്തിലാണ് ഈ ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. മനുഷ്യേതര പ്രപഞ്ചത്തെ മാത്രം വികസനവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദർശിക്കുവാൻ ഡാർവ്വിൻ ശ്രമിച്ചു. എന്നാൽ മനുഷ്യ മനസ്സിന്റെയും മനുഷ്യേച്ഛയുടേയും പ്രവർത്തനത്തേയും അതേ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാമെന്നാണ് എംഗൽസ് പറഞ്ഞത്.

മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗമാണ്. പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾക്കനുരൂപമാണ് ചരിത്രത്തിന്റേയും നിയമങ്ങൾ. രണ്ടും ദ്വന്ദാത്മകതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള വികസന നിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയമാണ് എന്ന് മാർക്സിസം വാദിക്കുന്നു. സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലെ ഇന്നത്തെ യുവദാർശനികർക്ക് ദ്വന്ദാത്മകതാ വാദത്തിന്റെ നിയമത്രയത്തെ ഒരു ഇരുമ്പുചട്ടയാക്കി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മുഴുവൻ അതിനുള്ളിൽ പിടിച്ചുകയറ്റാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ വിമുഖതയാണുള്ളത്. എന്നാൽ ഈ നിയമത്രയം, മനുഷ്യേതര പ്രകൃതിയെ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യനെക്കൂടെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രകൃതിയുടെ വികസനത്തെ മുഴുവൻ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരുപാധിയായി അവർ കാണുന്നു.

ഗാഡമർ ഹാബർമാസ്

ഡിൽട്ടായുടെ ചരിത്രദർശനവും മാർക്സിസത്തിന്റെ ചരിത്രദർശനവും പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ പ്രധാന പ്രവാഹങ്ങളാണ്. പക്ഷേ ഇന്ന് പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഉദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ജർമ്മൻ ചിന്തയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം രണ്ട് പുതിയ ചിന്തകന്മാരാണ് ചരിത്ര സംബന്ധമായ പാശ്ചാത്യാശയങ്ങളെ ഇന്ന് കരുപ്പിടിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഹാൻസ് ഗെയോ

ർഗ് ഗാഡമർ എന്ന ചിന്തകന്റെ 'സത്യവും സമ്പ്രദായവും'[2] എന്ന പുസ്തകം ഇംഗ്ലീഷിലേക്ക് പരിഭാഷ ചെയ്തതോടെ ഈ ചിന്താരീതി ആംഗലലോകത്തിലും വ്യാപിച്ചു വരികയാണ്. സത്യത്തെ ഭൂതശാസ്ത്ര ങ്ങളുടെ (Physical Sciences) അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ ആവിഷ്ക്കരി ക്കാനാവൂ എന്ന വാദത്തിനെതിരായി, കലയും ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലെ സത്യാവിഷ്കരണത്തിന്റെ ഒരു സമ്പ്രദായമാണെന്നും, മാനുഷിക ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ (മനഃശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ചരിത്രം) ഉപയോ ഗിക്കുന്ന ഗവേഷണ സമ്പ്രദായം ഭൂതശാസ്ത്രങ്ങളിലേതിൽനിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണെന്നും ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. സത്യത്തെ ആവി ഷ്ക്കരിക്കുന്നത് മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിലാണ്; ഭാഷയെന്ന് പറയുന്നത് സംഭാഷണമാണ്, ആശയവിനിമയമാണ്; ചോദ്യവും ഉത്തര വുമാണ്; ഓരോ ഉത്തരവും പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഇടം നൽകുന്നത് മൂലം അനുസ്യൂതമായ ഒരു ചോദ്യോത്തരമാണ് ഭാഷ. ഒരു ഉത്തരം നമുക്ക് മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ ഏത് ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരമാണതെന്ന റിയണം. ഓരോ ഉത്തരവും ലഭിച്ചു കഴിയുമ്പോൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ഇനിയും അറിയപ്പെടാതിരിക്കുന്ന വശം ഏതാണെന്നറിവുണ്ടെങ്കിലേ അടുത്ത ചോദ്യത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനൊക്കൂ. അറിവില്ലായ്മയെക്കു റിച്ചുള്ള അറിവിൽ നിന്നാണ് ചോദ്യത്തിന്റെ ജനനം.

ചരിത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം അറിയണമെങ്കിൽ ഏത് ചോദ്യത്തിനാണ് ചരിത്രം ഉത്തരം നൽകുന്നതെന്നും, ആ ഉത്തരത്തിൽ നിന്നും ഉൽഗമി ക്കുന്ന പുതിയ ചോദ്യങ്ങളേവയെന്നും അറിയണം എന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത്. എന്നാൽ ഭൂതകാലത്തിന്റെ അതിരില്ലാത്ത കലവറയിൽ നിന്നും നമുക്ക് ലഭിക്കുന്ന ഉത്തരങ്ങൾ പലതാണ് - ഒരു രേഖ, ഒരു പുരാവസ്തു, ഒരു പാരമ്പര്യം. ഈ ഉത്തരം ഗ്രഹിക്കാൻ നമുക്ക് സാധി ക്കണമെങ്കിൽ, അതുണ്ടായ സാഹചര്യങ്ങളെ പുനഃസംഘടിപ്പിച്ച് അതിന്റെ ഉൽപത്തിയെ മനസ്സിലാക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് വിക്കോ (Vico) യെപ്പോലുള്ളവർ പണ്ട് വാദിച്ചത് അതേപടി ശരി വയ്ക്കാനാവി ല്ലത്രെ.

ഹെർമ്മനോയ്ട്ടിക്സ് (Hermeneutics) എന്ന പുതിയ (?) ജർമ്മൻ ശാസ്ത്രമാണ് ഡിൽട്ടായുടേയും ഗാഡമറിന്റേയും പ്രധാന താല്പര്യം. വ്യാഖ്യാന ശാസ്ത്രമെന്നോ, അർത്ഥ വിശദീകരണ ശാസ്ത്രമെന്നോ മലയാളത്തിൽ പേരു കൊടുത്തു കൊള്ളൂ. ചരിത്രത്തിലെ ഒരു സംഭവം നമുക്ക് മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ, ആ ചരിത്രത്തിലെ കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും നമുക്കിന്നുള്ള മാനസിക ചക്രവാളങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു സംയോജനമുണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു (Fusing of horizon) എന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത്. പക്ഷേ യഥാർത്ഥ സംഭവമുണ്ടായപ്പോൾ

നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിനകത്തല്ലല്ലോ അത് സംഭവിച്ചത്. അന്നുണ്ടായിരുന്നവരുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിനകത്ത് സംഭവിച്ച സംഭവം ഇന്ന് നാം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുമ്പോഴേയ്ക്ക്, നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ മാനസിക ചക്രവാളം കൂടെ ആ പുനഃസംഘടിത സംഭവത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ ഘടകമായി അതിനോട് ചേർന്നു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രം വെറും പുനഃസംഘടനയല്ല. അന്നത്തെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിനകത്തുണ്ടായ സംഭവം പുനഃസംഘടിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ, അന്നുണ്ടായിരുന്നവർ അതേ സംബന്ധിച്ചു ചോദിച്ചിരുന്ന ചോദ്യങ്ങളെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കണം. പക്ഷേ അവരുടെ ചോദ്യങ്ങളേവയായിരുന്നു എന്ന ചോദ്യം നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളത്തിലാണുദിക്കുന്നത്. നമ്മുടെ ചോദ്യത്തിന് നാം തന്നെയാണുത്തരം നൽകുന്നത്. അവ്യക്തതയിൽ നിന്നും അറിവില്ലായ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവിൽ നിന്നുമാണല്ലോ ചോദ്യം ഉത്ഭവിക്കുന്നത്. ആ അവ്യക്തതയും അറിവില്ലായ്മയും നമ്മുടേതാണ്. നമ്മുടെ ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരമായിട്ടാണ് ചരിത്രം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വരുന്നത്. ചരിത്രം എന്ന് പറയുന്നത് ഉണ്ടായ സംഭവം അതേപടി പറയുന്നതല്ല. പ്രത്യുത നാം ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്കുത്തരമായി, ഒരു രേഖയെക്കൊണ്ടോ പുരാവസ്തുവിനെക്കൊണ്ടോ പാരമ്പര്യത്തെക്കൊണ്ടോ നാമുമായി ഒരു സംഭാഷണത്തിൽ ഏർപ്പെടുത്തുകയാണ് ചരിത്രം ചെയ്യുന്നത്. അതിനുവേണ്ടിയാണ് ആ രേഖയോ പുരാവസ്തുവോ ഉണ്ടായ കാലത്തെ മനുഷ്യരുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും നമ്മുടെ മാനസിക ചക്രവാളവും തമ്മിൽ സംയോജിപ്പിക്കുന്നത്.

പക്ഷേ ഈ ചക്രവാള സംയോജനം നാം നിർവ്വഹിക്കുന്നത് ഭാഷയെന്ന ഉപാധികൊണ്ടാണ്. ഈ ഉപാധിയെ വേണ്ടുംവണ്ണം മനസ്സിലാക്കിയെങ്കിലേ, അതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഫലങ്ങളെയും ഗ്രഹിക്കാനൊക്കൂ. നമ്മുടെ ചിന്തയോട് ഇത്ര അടുത്ത ഒരു സാധനം ഭാഷയെപ്പോലെ മറ്റില്ല. ഭാഷ കൊണ്ടാണല്ലോ നാം ചിന്തിക്കുന്നത്. ഭാഷയെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കണമെങ്കിലും ഭാഷ വേണം. പക്ഷേ ഭാഷയെ ചിന്തയുടെ വസ്തുവായി മാറ്റുമ്പോഴേയ്ക്ക് ഉപാധിയെന്നുള്ള അതിന്റെ സ്വഭാവം മാറിപ്പോകുന്നു. ഭാഷ മനുഷ്യ ചക്രവാളത്തിലെ മഹാരഹസ്യങ്ങളിലൊന്നാണെന്നാണ് ഗാഡമർ പറയുന്നത്. മനുഷ്യാസ്തിത്വമെന്ന് പറയുന്നതു തന്നെ മറ്റുള്ളവരുമായും, യാഥാർത്ഥ്യവുമായും, അവനവനുമായും ഉള്ള, ഭാഷ ഉപയോഗിച്ചുള്ള ഒരു സംഭാഷണ പരമ്പരയാണ്. ചോദ്യവും ഉത്തരവുമാണല്ലോ സംഭാഷണത്തിന്റെ സാധാരണ രൂപം. ജനനം മുതൽ മരണം വരെ നമ്മുടെ ജോലി ഈ ചോദ്യം ചോദിക്കലും മറുപടി പറയലുമാണ്. എന്തൊന്നിനെപ്പറ്റിയാണീ സംഭാഷണം? എന്തൊന്നിനെപ്പറ്റിയായാലും അതെപ്പറ്റി ഒരു യോജിപ്പിലെത്തുമ്പോഴാണല്ലോ പരസ്പരം മനസ്സിലാ

കലുണ്ടാകുന്നത്. പക്ഷേ ആ യോജിപ്പുണ്ടാകുന്നത് ഭാഷ കൊണ്ടാണ്. ഭാഷ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഉപാധിയല്ല; ഉപകരണമല്ല. അത് താഴെ വെയ്ക്കാനാവില്ലല്ലോ. എന്റെ ശരീരം പോലെ തന്നെ എന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഒരു വശമാണ് ഭാഷ. ഭാഷയില്ലാതെ എനിക്ക് ഞാനാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ. ഞാൻ എന്റെ സഹസംഭാഷകനുമായി യോജിപ്പിലെത്തിയ ശേഷം ആ യോജിപ്പിനെ പ്രകടിപ്പിക്കാനുപയോഗിക്കുന്ന ഉപാധിയല്ല ഭാഷ. ഭാഷ കൊണ്ടേ ആ യോജിപ്പുണ്ടാകാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു എന്ന് ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. പക്ഷേ ആ യോജിപ്പ് എന്തുമായിട്ടാണ്? ഞാനും എന്റെ സഹസംഭാഷകനുമായിട്ടാണോ യോജിപ്പ്? അല്ല. ഏതൊരു വസ്തുവിനെക്കുറിച്ച് ഞങ്ങൾ സംഭാഷണം ചെയ്യുന്നുവോ ആ വസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഞങ്ങളുടെ യോജിപ്പ്, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു വശവുമായി ഞങ്ങൾക്കിരുവർക്കുമുള്ള യോജിപ്പാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ആ വശത്തിൽക്കൂടെ ഞങ്ങൾ പരസ്പര സംവേശനം ചെയ്യുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നതും ഇതുപോലെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഒരു വശത്തിൽക്കൂടെ ഭാഷ മൂലമുള്ള പരസ്പര സംവേശനവും സംയോജനവുമാണെന്നുള്ളതാണ് ഗാഡമറിന്റെ ചിന്താഗതിയുടെ സമാഹാരം. ചരിത്രകാരൻ ഒരു രേഖയുമായോ, ഒരു പുരാവസ്തുവുമായോ ഒരു പാരമ്പര്യവുമായോ സംഭാഷണത്തിലേർപ്പെടുന്നു. പരസ്പരം ഭാഷ നിശ്ചയമില്ലാത്ത രണ്ടുപേർ തമ്മിലുള്ള സംഭാഷണത്തിൽ രണ്ടു ഭാഷയുമറിയാവുന്ന ഒരു 'ദ്വിഭാഷി' അഥവാ തർജ്ജമക്കാരൻ (ഇംഗ്ലീഷിൽ Translator എന്നല്ല Interpreter എന്നാണ് ദ്വിഭാഷിയ്ക്ക് സംജ്ഞ) പരസ്പരം മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതുപോലെ ചരിത്രകാരൻ ചരിത്രവസ്തുക്കളും ചരിത്രത്തിന്റെ അനുവാചകന്മാരും തമ്മിൽ പരസ്പരധാരണയുണ്ടാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ദ്വിഭാഷിയുടെ കാര്യത്തിലെന്നപോലെ ചരിത്രകാരൻ ചരിത്ര വസ്തുവിന്റെ ചക്രവാളത്തിലും ചരിത്രാനുവാചകന്റെ ചക്രവാളത്തിലും ഒരുപോലെ പരിചിതനായിരിക്കണം.

ഗാഡമറിനെ വിമർശിക്കുന്നതിൽ നേതൃത്വം നൽകിയത് ജർമ്മൻ പോസ്റ്റ് മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ യൂർഗൻ ഹാബർമാസ്[4] ആണ്. ചരിത്രകാരൻ തന്നെയും നിൽക്കുന്നത് ഒരു പാരമ്പര്യത്തിനകത്താണെന്നും, ആ പാരമ്പര്യത്തെത്തന്നെ വിമർശിക്കുവാനുള്ള ശക്തി നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത് സാർവ്വലൗകിക ചരിത്രം (universal history) എന്ന ആശയസംഹിതയുടെ ആവിഷ്കരണം കൊണ്ടാണെന്നും ഹാബർമാസ് പറയുന്നു. ഈ സാർവ്വലൗകിക ചരിത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റി ചരിത്രകാരനുള്ള ബോധം കൊണ്ടാണ് ചരിത്രത്തിലെ വിവിധ സംഭവങ്ങളെ ഒരു ചരടിൽ കോർത്തെടുക്കാനുള്ള ശക്തി ലഭിക്കുന്നത്. "പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം" (anticipated totality) ആണ് ചരിത്രത്തിന്റെ അളവുകോൽ; ഇന്നുണ്ടാകു

ന്നതും ഇതിന് മുമ്പുണ്ടായതും ആയ സംഭവങ്ങളെ വിലയിരുത്തുവാൻ ഈ മാനദണ്ഡം കൊണ്ടേ കഴിയൂ.

പാരമ്പര്യത്തിന് ഗാഡമർ കൂടുതൽ വില കൽപിക്കുന്നു. ഭാഷയെയും ആവശ്യത്തിലധികം ഉയർത്തുന്നു. ഇത് രണ്ടുമാണ് ഹാബർമാസിന് ഗാഡമറിനെതിരായുള്ള പരാതികൾ. ഭാഷ മനുഷ്യന്റെ ചിന്തയെ ഉദ്ദീപിപ്പിയ്ക്കാൻ മാത്രമല്ല, മരവിപ്പിയ്ക്കാനും മറച്ചു വെയ്ക്കാനും കഴിവുള്ള ഒരുപാധിയാണെന്ന് ഗാഡമർ വാദിക്കുന്നു. ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത് വ്യക്തിയുടെയും ചരിത്ര കഥാപാത്രങ്ങളുടെയും ചക്രവാളങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള കർത്തൃനിഷ്ഠമായ (Subjective) സംയോജനം മാത്രമല്ല. അർത്ഥം വസ്തുനിഷ്ഠമാകണമെങ്കിൽ, സമൂഹം എന്നു പറയുന്നത് ഒരു രൂപീകരണ പ്രസ്ഥാനം (formative process or process of formation) ആണെന്നുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും, ആ പ്രസ്ഥാനം ലക്ഷ്യത്തിലെത്തുമ്പോൾ സമൂഹത്തിനുണ്ടാകേണ്ടുന്ന രൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷയേയും (anticipation) ചരിത്രകാരൻ തന്റെ മാനദണ്ഡമായുപയോഗിക്കണം. ഡയലക്റ്റിക്കും ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്കും ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന ഉപാധികളാണ്. ഡയലക്റ്റിക്ക് അല്ലെങ്കിൽ പ്രതിലോമശാസ്ത്രം കൊണ്ടാണ് ചരിത്രലക്ഷ്യമായ പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപത്തേയും ചരിത്ര പ്രസ്ഥാനത്തേയും ശാസ്ത്രീയമായും വസ്തുനിഷ്ഠമായും ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ സാധിക്കുക. ആ സർവ്വ രൂപാവിഷ്കരണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലും ചട്ടക്കൂട്ടിലും മാത്രമേ ചരിത്രത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക വശത്തെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കൂ എന്ന് ഈ ആധുനിക മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകൻ വാദിക്കുന്നു. ഡയലെക്റ്റിക്കിനകത്തേ ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്കിന് പ്രവർത്തിക്കാനാവൂ. അതല്ലെങ്കിൽ ചരിത്രകാരന്റെ ദർശനം വെറും കർത്തൃനിഷ്ഠമായിപ്പോകും എന്നാണ് ഹാബർമാസ് പറയുന്നത്.

ഡയലക്റ്റിക് മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിനപ്പുറമായ ഒരു പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അത് വസ്തുനിഷ്ഠവുമല്ല, ശാസ്ത്രീയവുമല്ല, വെറും ആശയാവിഷ്കരണം (ideology) മാത്രമാണ് എന്ന് ഹാബർമാസിന്റെ വിമർശകർ മറുപടി പറയുന്നു. ഡയലെക്റ്റിക്കിന്റെ ഈ സർവ്വരൂപ പ്രതീക്ഷ എവിടെ നിന്നുണ്ടായി? അതിന്റെ ശാസ്ത്രീയാടിസ്ഥാനമെന്ത്? ഡയലെക്റ്റിക്കൽ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ നിയമങ്ങളേവ? എന്നിങ്ങനെ വിമർശകർ ചോദ്യങ്ങളുന്നയിക്കുന്നു.

'ജ്ഞാനവും മനുഷ്യതാൽപര്യങ്ങളും' (Knowledge and Human Interests) എന്ന ഹാബർമാസിന്റെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഡിൽട്ടായുടെ വിമർശനമാണ് പ്രധാനമായും കാണുന്നത്. ഹെർമ്മനായ്റ്റിക്ക്സിന്റെ ചിന്താഗതി തന്നെ ഒരു വൃത്താത്മക ചിന്താഗതിയാണെന്ന് ഹൈഡഗർ വാദിച്ചതിനെ

ഹാബർമാസ് അനുസ്മരിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണരൂപത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവുണ്ടെങ്കിലേ അതിന്റെ അംശങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കൂ എന്ന് പറഞ്ഞാൽ, അംശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനത്തിൽ കൂടെയല്ലാതെ പൂർണ്ണ രൂപത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിലേക്ക് എങ്ങിനെ പ്രവേശിപ്പാൻ കഴിയും? ഡിൽട്ടായ്ക്ക് ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി ബോധമുണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും വസ്തുനിഷ്ഠമായ ജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശുഭപ്രതീക്ഷയാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ കാര്യത്തിലും അദ്ദേഹത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്.

എന്നാൽ ഹെർമ്മനൂറ്റിക്[5] വൃത്തം (hermeneutic circle) എന്ന് പറയുന്നത് വൃത്താത്മകമായി തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ അങ്ങിനെയല്ല എന്ന് ഹാബർമാസ് വാദിക്കുന്നു. ഭാഷയെ പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നും വേർപെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് വൃത്താനുഭവമുണ്ടാകുന്നത്. അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കൽ എന്ന് പറയുന്നത് ഭാഷകൊണ്ട് മാത്രമുള്ള പ്രവൃത്തിയല്ല, പ്രത്യുത ഭാഷയും പ്രവൃത്തിയും (language and praxis) തമ്മിലുള്ള ഒരു സങ്കലനമാണ്. ലോജിക്കൽ വൃത്തമായി ഹെർമ്മനൂറ്റിക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നതിന്റെ കാരണം അർത്ഥഗ്രഹണത്തെ പ്രവൃത്തിയിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി ഭാഷാപരമായ ഒരു അനുഭവം മാത്രമായി ചിന്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ്. ഭാഷയെന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളു. അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കൽ എന്നു പറയുന്നത് ഓർമ്മയുമായി മാത്രം സന്ധിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഭൂതകാല ചരിത്രത്തിന് ആവശ്യത്തിലധികം സ്ഥാനം ഡിൽട്ടായ് കല്പിച്ചു എന്നും ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷയും ഭാവിയ്ക്കുവേണ്ടിയുള്ള പ്രവർത്തനവും അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിന്റെ വശങ്ങളാണെന്നും ഹാബർമാസ് വാദിച്ചു. തുറന്ന ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷയാണ് അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിനാവശ്യമെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപണം.

പക്ഷേ സർവ്വരൂപം അല്ലെങ്കിൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണരൂപം എന്നതിനെ സമൂഹം എന്ന യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമായി കല്പിക്കുന്നതിൽ ഹാബർമാസിന് തെറ്റുപറ്റിയെന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിരൂപകർ വാദിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യം സമൂഹത്തേക്കാൾ വലിയതാണ്. ഹാബർമാസ് അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം ഒരു സമൂഹ വ്യവസ്ഥിതി മാത്രമാണ്. സമൂഹ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ഈ പ്രതീക്ഷിതരൂപം ഉത്ഭവിക്കുന്നത് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നല്ല, മനുഷ്യതാൽപര്യങ്ങളുടെ ഒരു ഭാവനാ സൃഷ്ടിയാണത്.

പ്രതീക്ഷിത സർവ്വരൂപം യഥാർത്ഥത്തിൽ കാണുന്നത് ശാസ്ത്രത്തിലല്ല മതങ്ങളിലും മതേതരങ്ങളായ ആശയ സംഹിതകളിലുമാണ്. മതാധിഷ്ഠിതമോ മതേതരമോ ആയ ഒരു സർവ്വരൂപ സങ്കല്പനത്തെ ചരിത്ര

ത്തിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കലിന്റെ നിദാനമായി നാം എടുക്കുമ്പോഴേക്ക് വസ്തുനിഷ്ഠതയുടെ ചക്രവാളത്തിൽ നിന്നും നാം മാറിക്കഴിയുന്നു. പക്ഷേ അങ്ങിനെ മാറാതെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാൻ ആർക്കെങ്കിലും കഴിയുമോ? കഴിയുകയില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ ചരിത്രത്തിന് വസ്തുനിഷ്ഠമായ സാധുതയില്ലെന്ന് വരികയില്ലേ?

8

നാളത്തെ സമൂഹം

ദാർശനികരീത്യാ ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ നാളത്തെ സമൂഹത്തെക്കുറിച്ച് ഉദിയ്ക്കുന്ന ചില പ്രാഥമിക ചോദ്യങ്ങളെ ഉന്നയിയ്ക്കുക മാത്രമാണ് ഈ ലഘുപ്രബന്ധത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം. പ്രശ്നത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്ന രീതിയെ സംബന്ധിയ്ക്കുന്ന (methodological) ചോദ്യങ്ങളെ ആദ്യം അഭിമുഖീകരിച്ചില്ലെങ്കിൽ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു നൽകുന്ന സമാധാനം മൗലികമായിത്തന്നെ തെറ്റിപ്പോകാൻ വഴിയുണ്ട്.

ഒന്നാമത്തെ പ്രശ്നം നാളത്തെ സമൂഹം എന്നു പറയുന്നത് ഒരു കെട്ടിടം പണിയുകയോ ഒരു പാലമോ ഡാമോ തീർക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതുപോലെ എഞ്ചിനീയറന്മാർ ഒരുമിച്ചിരുന്ന് ഏട്ടിൽ വരച്ചിട്ട് കൺട്രാക്റ്റ് കൊടുത്തു പണിയിയ്ക്കാവുന്ന ഒരു സാധനമാണോ എന്നുള്ള വിഷയമാണ്. സമൂഹം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യർ വിഭാവനം ചെയ്ത് സൃഷ്ടിയ്ക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവാണോ? അതോ ചെടികളും മറ്റും നടുന്നതുപോലെ ശരിയായ വിത്ത് വിതച്ച് വേണ്ട വെള്ളവും വളവും കൊടുത്താൽ താനേ വളർന്നുവരുന്ന സംഗതിയാണോ? അതോ കോഴിയെ വളർത്തുന്നതുപോലെ കുറെ മുട്ട വിരിയുവാൻവച്ച് കോഴിക്കുഞ്ഞ് വിരിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ കൂടുകെട്ടി വേണ്ട ഭക്ഷണവും കൊടുത്ത് രോഗങ്ങൾക്കെതിരായുള്ള കുത്തിവയ്പുമെല്ലാം കഴിച്ച് വളർത്തിക്കൊണ്ടു വരാവുന്ന ഒരു സാധനമാണോ? ഡാമായാലും മരമായാലും ജീവജാലസമൂഹമായാലും മനുഷ്യന്റെ അറിവിന്നും അടവുകൾക്കും വിധേയമായ വസ്തുക്കളെ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളനുസരിച്ച് വളർത്തിയെടുക്കുക എന്നത് നമുക്കു സാധിയ്ക്കുന്ന കാര്യമാണ്. അതുപോലെയാണോ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നത്? പ്രഥമദൃഷ്ട്യാ ചില വ്യത്യാസങ്ങളൊക്കെയുണ്ടെന്ന് ആർക്കും കാണാവുന്നതാണ്. ഒന്നാമത്, ഒന്നുമില്ലാത്ത അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് നാളത്തെ സമൂഹത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കുകയല്ല, ഇന്നുള്ള സമൂഹത്തെ നാം വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന രീതിയിലുള്ള നാളത്തെ സമൂഹമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിച്ചെടുക്കുകയാണല്ലോ കർത്തവ്യം. നാളെയുടെ ആകൃതി മാത്രമറിഞ്ഞാൽപ്പോരാ ഇന്നത്തേതിൽനിന്ന് നാളത്തേതിലേക്ക് മാറുവാനുള്ള മാർഗ്ഗംകൂടി അറിയണം. ഇന്നുള്ളതിന്റെ ഒരു പരിവർത്തിതരൂപമായിട്ടു മാത്രമേ നാളത്തേതിനെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ സാധിക്കൂ. രണ്ടാമത്തെ പ്രശ്നം കല്ലും കുമ്മായവും പോലെയൊ വിത്തും വളവും പോലെയൊ മുട്ടയും കോഴിത്തീറ്റയും പോലെയൊ മനുഷ്യജ്ഞാനത്തിന്നും മനുഷ്യന്റെ കൈകാര്യ

ത്തിനും വിധേയമാകുന്ന വസ്തുവല്ല മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള ജീവിയാണ് മനുഷ്യൻ. അവൻകൂടെ സമ്മതിച്ചെങ്കിലേ അവനെ പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനാവൂ. കോഴി വളർത്തുന്നതിൽ കോഴി യുടെ സഹകരണം കിട്ടുന്നതിനേക്കാൾ കുറെക്കൂടി പ്രയാസവും, കുറെ ക്കൂടെ ആവശ്യവും ആണ് സമൂഹപരിവർത്തനത്തിന് സമൂഹാംഗങ്ങ ളുടെ സഹകരണം സിദ്ധിയ്ക്കുകയെന്നത്.

ഭവ്യവിജ്ഞാനീയം

പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിൽ അടുത്ത കാലത്ത് ഉടലെടുത്തിട്ടുള്ള ഒരു നവീന ശാസ്ത്രമാണ് Futurology അഥവാ ഭവ്യവിജ്ഞാനീയം എന്നു പറയുന്നത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ സ്ഥിതിയും സാദ്ധ്യതകളും അറിയാമെങ്കിൽ, നാളത്തെ സമൂഹം ഏതു തരത്തിലാ യിരിക്കാമെന്നുള്ളതിനെക്കുറിച്ച് പരിമിതമായ, വിരലിലെണ്ണാവുന്ന, സാദ്ധ്യതാ സംഹിതകൾ മാത്രമേയുള്ളുവെന്നും, ഈ സാദ്ധ്യതാസം ഹിതകളെ കമ്പ്യൂട്ടർകൊണ്ട് കണക്കാക്കിയെടുക്കാമെന്നുമാണ് ഈ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാവം. പാശ്ചാത്യ രാജ്യങ്ങളിലും ഐക്യരാഷ്ട്രമണ്ഡ ലങ്ങളിലും വളരെയധികം കോളിളക്കങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിയ ഒരു ഗ്രന്ഥമാണ് *വികസനത്തിന്റെ പരിമിതികൾ* അഥവാ The Limits to Growth എന്ന ലഘു ഗ്രന്ഥം. അമേരിക്കയിലെ മാസച്യുസറ്റ്സ് ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് ഓഫ് ടെക്നോ ളജി 1970-ൽ ഗവേഷണം ആരംഭിച്ച മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പരിതസ്ഥിതി (Predicament of Mankind) എന്ന പ്രോജക്ടിന്റെ ആദ്യത്തെ റിപ്പോർട്ടാണ് ഈ ഗ്രന്ഥം. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിക്കുന്ന അഞ്ചു വിവിധ വിഷയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ള സ്ഥിതിവിവരണക്കണക്കുകൾ ഒരു കമ്പ്യൂ ട്ടറിൽ പ്രോഗ്രാം ചെയ്തു ഈ ഉപഗ്രഹത്തിലെ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കുറിച്ചുള്ള സാദ്ധ്യതകളെ കണക്കാക്കുന്നതാണ് ഈ റിപ്പോർട്ട്. ജനസംഖ്യ, കാർഷികവിഭവങ്ങളുടെ ഉൽപ്പാദനം, പ്രകൃതിവിഭവങ്ങളുടെ ലഭ്യത, വ്യാവസായിക ഉൽപ്പാദനം, പരിസര മലിനീകരണം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു കാര്യങ്ങളാണ് കണക്കിലെടുത്തത്. ലോകത്തിന്റെ ഭാവിയെക്കു റിച്ചുള്ള ആറേഴു വ്യത്യസ്ത മാതൃകകളെ പരിശോധിച്ചു നോക്കിയതിൽ നിലനിന്നുപോകുവാൻ സാധ്യതയുള്ള ഏക മാതൃക മാത്രമേയുള്ളുവെ ന്നായിരുന്നു അന്താരാഷ്ട്രീയ പണ്ഡിതന്മാരുടെ ഈ സംഘത്തിന്റെ ദൃഢമായ നിഗമനം.

ലോകജനസംഖ്യയും ലോകസാമ്പത്തിക വികസനവും ഇനിയൊരി ക്കലും വർദ്ധിക്കാത്ത വിധത്തിൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ലോക ത്തിന്നു മാത്രമേ ഈ ശതാബ്ദത്തിന്റെ അന്ത്യത്തെ അതിജീവിക്കുവാൻ സാധിക്കയുള്ളുവെന്നതാണ് ഈ പ്രാഥമിക റിപ്പോർട്ടിന്റെ ചുരുക്കമായ

ഉള്ളടക്കം. 1972 ൽ ഈ ഗ്രന്ഥം പ്രസിദ്ധം ചെയ്തതിനുശേഷം അതേക്കുറിച്ച് അന്താരാഷ്ട്രമണ്ഡലങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വിമർശനങ്ങളെ കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ട് രണ്ടാമതൊരു ഗവേഷണം നടക്കുകയും അതിന്റെ ഫലം ഈ വർഷത്തിൽ പ്രസിദ്ധം ചെയ്യുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ആദ്യത്തെ ഗവേഷണ റിപ്പോർട്ടിനെതിരായി ഉണ്ടായ ഏറ്റവും നിശിതമായ വിമർശനം സാമ്പത്തിക വികസനത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിൽ എത്തിയിട്ടുള്ള ലോകവിഭാഗങ്ങളെ വെവ്വേറെ കണക്കിലെടുക്കാതെ, ലോകത്തെ മുഴുവനും കൂടെ ഒറ്റ യൂണിറ്റായി കണക്കിലെടുത്തു എന്നുള്ളതായിരുന്നു. രണ്ടാമത്തെ റിപ്പോർട്ടിലാകട്ടെ, വികസിത രാഷ്ട്രങ്ങളെയും വികസ്വരരാഷ്ട്രങ്ങളെയും വികസനത്തിന്റെ മാത്രയനുസരിച്ച് പല ഗ്രൂപ്പുകളായി തരം തിരിച്ചുകൊണ്ട് ലോകത്തിന്റെ ഭാവിസാദ്ധ്യതകളെ നിർണ്ണയിക്കുവാനാണ് ഉദ്യമിച്ചിട്ടുള്ളത്. വികസിത രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ പലതും ആവശ്യത്തിലധികം വികസിച്ചു പോയിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് വിവികസനം അഥവാ De-development ഉണ്ടായെങ്കിൽ മാത്രമേ ലോകത്തിന്റെ ഭാവി സുക്ഷിതമാകയുള്ളു എന്നും വികസ്വരരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വികസനത്തിനുള്ള താമസവും വികസിതരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിൽ കവിഞ്ഞുള്ള വികസനവും തമ്മിൽ അടുത്ത ബന്ധമുണ്ടെന്നും ഈ ഗവേഷണംകൊണ്ട് തെളിഞ്ഞിരിയ്ക്കുന്നു.

ഭാരതത്തിലെ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവി

ഒരു രാഷ്ട്രത്തിൽ പ്രതിവർഷം ഉണ്ടാകുന്ന കാർഷിക വ്യവസായിക ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും സേവനങ്ങളുടെയും ആകെത്തുകയാകുന്ന Gross National Product അഥവാ G.N.P. എന്ന മാത്രയാണ് രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ വികസനത്തെ അളക്കുവാൻ ഈ അടുത്ത കാലം വരെ ഉപയോഗിച്ചു വന്നിരുന്നത്. ഉല്പന്നങ്ങളുടെയും സേവനങ്ങളുടെയും ആകെത്തുക വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിനോടൊപ്പംതന്നെ അവയുടെ വിതരണത്തിൽ നീതി പുലർത്തുകയെന്നുള്ളത് കൂടെ നടന്നെങ്കിലേ വികസനം കൊണ്ട് പാവപ്പെട്ടവന് പ്രയോജനം ഉണ്ടാവുകയുള്ളു. വിതരണത്തിലുള്ള നീതിയെ അളക്കുവാൻ G.N.P. എന്ന അളവുകോൽ കൊണ്ടു സാദ്ധ്യമല്ല. വിതരണനീതി കൂടി അളക്കാവുന്ന അളവുകോൽ ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രശ്നം ലോകരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ശ്രദ്ധയെ ആകർഷിയ്ക്കുവാൻ തുടങ്ങിയിട്ട് വർഷങ്ങൾ പലതായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും തികച്ചും തൃപ്തികരമായ ഒരു ഉപകരണം ഇതുവരെ ഉടലെടുത്തിട്ടില്ല. ഉൽപ്പാദന മാധ്യമങ്ങളുടെ ഉടമയും നിയന്ത്രണവും ചുരുക്കം ചില മുതലാളിമാരുടെ കയ്യിലാണോ, ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ കയ്യിലാണോ, മഹാജനങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്തിലാണോ എന്നുള്ള കാര്യവും G.N.P. എന്നുള്ള അളവുകോൽ കൊണ്ട് അറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

ഭാരതത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വികസനത്തെ, അന്താരാഷ്ട്രീയമണ്ഡലങ്ങ ലിൽ ഇന്നലെവരെ വിലയിരുത്തിയിരുന്നത് G.N.P. എന്ന അളവുകോൽ കൊണ്ടു മാത്രമായിരുന്നതുകൊണ്ട് താരതമ്യേന പിന്നോക്കം കിടക്കു ന്നവരുടെ കൂട്ടത്തിലാണ് വ്യാവസായിക വികസനത്തിൽ ലോകത്തിലെ നൂറിൽപ്പരം രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ അഞ്ചാം സ്ഥാനമുള്ള ഇന്ത്യയെ മറ്റുള്ളവർ കണക്കാക്കുന്നത്. വിതരണനീതിയിലും ജനസംഖ്യാനുപാതികമായ ഉൽ പ്പാദനത്തിലും നമ്മുടെ സ്ഥിതി വേണ്ടത്ര മെച്ചപ്പെട്ടിട്ടില്ലെന്നതാണ് പര മാർത്ഥം. ഇത് രണ്ടും ഭേദപ്പെടാതെ നിവൃത്തിയില്ല.

പക്ഷേ, അതിനേക്കാൾക്കവിഞ്ഞ ഒരു പ്രശ്നം നമ്മെ അഭിമുഖീക രിക്കുന്നില്ലേ എന്ന് ചിന്തിയ്ക്കേണ്ടുന്നത് ആവശ്യമാണ്. എല്ലാവർക്കും ഉണ്ണാനും ഉടുക്കാനും കിടക്കാനും പഠിക്കാനും ഉള്ള സാദ്ധ്യതകൾ ഒരു പരിധി വരെ ഉണ്ടാവുകയെന്നുള്ളത് ആവശ്യമെന്ന് നിസ്സംശയമാണ്. പക്ഷേ സാമ്പത്തിക വികസനത്തിൽ വികസിതരാഷ്ട്രങ്ങളുടെ ഒപ്പമെ ത്തുക എന്നുള്ള രാഷ്ട്രീയലക്ഷ്യം വഹിച്ചുകൊണ്ടുള്ള പദ്ധതികളെ നാം ആവിഷ്കരിക്കുന്നത് എത്രമാത്രം ബുദ്ധിപൂർവ്വകമായിരിയ്ക്കുമെന്ന് ചിന്തിച്ചില്ലെങ്കിൽ കുഴപ്പമുണ്ട്. ഉദാഹരണമായിട്ട് സ്വീഡൻ പോലുള്ള ഒരു രാഷ്ട്രത്തെ നമുക്കെടുക്കാം. ഗർഭപാത്രം മുതൽ ശവകുടീരം വ രെയുള്ള സ്ഥിതിസമത്വം (Socialism from womb to tomb) എന്ന് സ്വീഡിഷ് സോഷ്യലിസത്തെ വിശേഷിപ്പിക്കാറുണ്ട്. സ്വീഡനിൽ പാവപ്പെട്ടവരില്ല. ഉൽപ്പാദനം വേണ്ടത്രയുണ്ട്. വിതരണത്തിൽ നീതിയും ഏറെക്കുറെയു ണ്ട്. അതേസമയംതന്നെ ആത്മഹത്യകളുടേയും ആൽകോഹോളിസ ത്തിന്റെയും Drug addiction ന്റെയും അനുപാതം അനുദിനം വർദ്ധിച്ചുവ രുന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, മനുഷ്യന് മറ്റു മനുഷ്യരെക്കൊണ്ടുള്ള ആവശ്യം കുറയുന്നതോടുകൂടെ മാനുഷികബന്ധങ്ങളുടെ ശിഥിലീകരണവും തൽഫലമായ വിമാനുഷീകരണവും (De-humanisation) വർദ്ധിച്ചുവരു ന്നതായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. നാമും സ്ഥിതിസമത്വവും ഒക്കെ അന്വർത്ഥ മാക്കിത്തീർത്ത്, വിതരണത്തിൽ നീതിയും പുലർത്തി സ്വീഡൻകാരെ പ്പോലെ ആയിക്കഴിഞ്ഞശേഷം അതിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന മറ്റു പ്രശ്നങ്ങ ളെക്കുറിച്ച് പരിചിന്തനം ചെയ്താൽ മതിയോ അതോ സ്വീഡിഷ് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യദർശനത്തിൽ പാകപ്പിഴ വല്ലതും വന്നുപോ യിട്ടുണ്ടോ എന്നു ഇപ്പോൾ തന്നെ പരിശോധിയ്ക്കേണ്ട ആവശ്യമുണ്ടോ?

നാളത്തെസമൂഹം: മൂലതത്വങ്ങൾ

ഭാരതത്തോട് വലിയ മൈത്രിയൊന്നും കാണിക്കാത്ത, നമ്മുടെ അയ ൽക്കാരി ചൈനയുടെ ചരിത്രത്തിൽ അടുത്തകാലത്ത് ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതും ഇപ്പോഴും തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ ഒരു വിവാദവിഷയമാണ്,

രാഷ്ട്രീയപദ്ധതിയിൽ പ്രഥമസ്ഥാനം നൽകേണ്ടത്, ഉൽപ്പാദനമാത്ര വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുന്നതിനാണോ, ഉൽപ്പാദനപ്രക്രിയയുടെ ഉദ്ദേശ്യത്തിൽ വ്യത്യാസം വരുത്തി മഹാജനങ്ങളുടെ മനഃപരിവർത്തനം വരുത്തുന്നതിന്നാണോ എന്നുള്ള ചോദ്യം. മഹാജനങ്ങൾ ഉൽപ്പാദന പ്രക്രിയകളിൽ ഏർപ്പെടുന്നത് ലാഭതൃഷ്ണ കൊണ്ടും സ്വാർത്ഥത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സ്വന്തസുഖത്തെ ആരായുന്നതുകൊണ്ടും ആണെങ്കിൽ ഉൽപ്പാദനം എത്ര തന്നെ വർദ്ധിച്ചാലും വിതരണത്തിൽ എത്ര തന്നെ നീതി ഉണ്ടായിരുന്നാലും മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനായി വളരുവാൻ സാധിയ്ക്കുകയില്ലെന്നുള്ളതാണ് ഇരുപതാം ശതാബ്ദത്തിലെ ഉന്നത ദാർശനികന്മാരിലൊരാളായ മാവോ - സെ - തുംഗിന്റെ ഉപദേശം. അതുപോലെ തന്നെ പ്രാധാന്യമുള്ള മറ്റൊരു സംഗതിയാണ് നേതാക്കന്മാരും നയിക്കപ്പെടുന്നവരും തമ്മിലുള്ള ബന്ധവും, പ്രത്യേകിച്ച് രാജ്യത്തെ വികസനശ്രമങ്ങളിൽ ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാർക്കുള്ള പ്രത്യേക മനോഭാവവും.

വ്യക്തിപരമായ ലാഭമോഹത്തെ വിപാടനം ചെയ്യാതെ, ഓരോ വ്യക്തിയ്ക്കും സ്വാർത്ഥത്തിന് വേണ്ടിയല്ല സാമൂഹ്യസേവനത്തിനു വേണ്ടി, വേലചെയ്യാനുള്ള പ്രചോദനം നൽകാതെ, ഭാരതത്തിൽ ദാരിദ്ര്യം വിപാടനം ചെയ്ത് വിതരണനീതി പുലർത്തിയതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യന്റെ മനുഷ്യത്വം പുലർത്തുന്ന നാളത്തെ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കാനാവില്ലെന്ന് നിശ്ചയമാണ്. ഗവൺമെന്റ് ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടേയും ഉദ്ദേശ്യം ശമ്പളമോ കൈക്കൂലിയോ വാങ്ങി സ്വന്തവരുമാനം വർദ്ധിപ്പിയ്ക്കുകയെന്നുള്ളതാണെങ്കിൽ അങ്ങനെയൊരു ഗവൺമെന്റിന് മാനുഷികതയുള്ള നാളത്തെ സമൂഹം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ സാധിക്കയില്ലെന്നുള്ളത് നമുക്കിന്നും ബോദ്ധ്യമായിട്ടില്ലെന്നു തോന്നുന്നു.

അതേപ്പറ്റി ചിന്തിയ്ക്കുമ്പോൾ ഉദിയ്ക്കുന്ന പ്രധാന പ്രശ്നം, മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ രാഷ്ട്രത്തിന് അഥവാ ഗവൺമെന്റിന് ഉള്ള സ്ഥാനമെന്തെന്നുള്ളതാണ്. ഇത് സംബന്ധിച്ച് തന്റെ ചെറുപ്പകാലത്ത് (1843 -ൽ) കാറൽ മാർക്സ് എഴുതിയിട്ടുള്ള ചില പ്രബന്ധങ്ങൾ ഇന്നും ചിന്തോദ്ദീപകങ്ങളാണ്. ഹേഗലിന്റെ രാഷ്ട്രദർശനത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹമെഴുതിയ ഈ പ്രബന്ധങ്ങളിൽ പലതും ഹേഗൽ സ്പെഷലിസ്റ്റുകൾക്ക് മാത്രം താല്പര്യമുള്ളവയാണ്. എന്നാൽ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രമീമാംസയിൽ പലരും അടിസ്ഥാനമായി കരുതുന്ന ചില തത്വങ്ങളെ മാർക്സ് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുവെന്നുള്ളതത്രെ.

സ്റ്റേറ്റ് അല്ലെങ്കിൽ ഗവൺമെന്റ് എന്ന് പറയുന്നത് വ്യക്തികളുടെ സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങൾക്കും സ്വന്ത അവകാശങ്ങൾക്കും ഉപരിയായുള്ള

തും എന്നാൽ അതേസമയം തന്നെ എല്ലാ വ്യക്തികളുടെയും പൊതുവായ താല്പര്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതു മൂലം പ്രത്യേക വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങളെ പൊതുതാല്പര്യങ്ങളുമായി അനുരഞ്ജിപ്പിയ്ക്കത്തക്ക വിധം വ്യക്തികൾക്ക് അവകാശങ്ങൾക്കനുസൃതമായ ചുമതലകളും നല്കുന്നതുമായ ഒരു പൊതു യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്നാണ് ഹേഗലിന്റെ നിർവചനം. അതായത് സമൂഹത്തിൽ യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യം പുലർത്തണമെങ്കിൽ വ്യക്തികളുടേയും കുടുംബങ്ങളുടേയും സ്വകാര്യ താല്പര്യങ്ങളും അവരുടെ പൊതുതാല്പര്യങ്ങളും തമ്മിൽ അനുരഞ്ജിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുണ്ടാകണമെന്ന് ചുരുക്കം. സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളെ സംരക്ഷിയ്ക്കുന്ന നിയമങ്ങൾ പൊതു താല്പര്യവിരുദ്ധമാകരുതല്ലോ. രണ്ടും തമ്മിൽ പൊരുത്തമില്ലാതെ വന്നാൽ പൊതുതാല്പര്യത്തിന് മാത്രം പരിഗണന കൊടുത്തിട്ട്, കുറേപ്പേരുടെ സ്വകാര്യ താല്പര്യത്തെ അവഗണിയ്ക്കാമെന്നൊരു വ്യംഗ്യം ഇവിടെയില്ലേ? സ്വകാര്യ താല്പര്യങ്ങൾ പൊതുതാല്പര്യത്തിന് വിധേയമാണ്, പൊതുതാല്പര്യത്തെ ആശ്രയിച്ചു മാത്രമേ സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളുടെ സംരക്ഷണയ്ക്കുള്ള നിയമങ്ങൾ രാഷ്ട്രത്തിന് വിഭാവനം ചെയ്യാൻ സാധിയ്ക്കൂ. പക്ഷേ പൊതുതാല്പര്യങ്ങൾക്ക് വേണ്ടി സ്വകാര്യതാല്പര്യങ്ങളെ മുഴുവനേ ബലികഴിയ്ക്കാനാവില്ല. രണ്ടിനും പരിധികൾ നിർണ്ണയിയ്ക്കണം. പ്രശ്നം അവിടെ നില്ക്കുന്നില്ല. ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയിൽ രാഷ്ട്രമാണ് ആത്യന്തികമായ 'ആശയ'ത്തിന്റെ (idea) അല്ലെങ്കിൽ 'ആത്മാ'വിന്റെ (spirit) ഉടലെടുത്തരൂപം. രാഷ്ട്രമെന്നുള്ള ആ യാഥാർത്ഥ്യം കാണപ്പെടുന്നത് കുടുംബങ്ങളായും സമൂഹമായും എന്നല്ലാതെ കുടുംബങ്ങളും സമൂഹങ്ങളുമല്ല യാഥാർത്ഥ്യം. രാഷ്ട്രമാകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വ്യത്യസ്ത നിലകളിലുള്ള കുടുംബങ്ങളായും സാഹചര്യങ്ങളനുസരിച്ച് ഉച്ചനീചത്വമുള്ള കൂട്ടങ്ങളായും കാണപ്പെടുന്നു എന്നാണ് ഹേഗൽ പറയുന്നത്. ജനങ്ങളല്ല പ്രധാനം, രാഷ്ട്രമാണ് പ്രധാനം എന്നിവിടെ വിവക്ഷയുണ്ടെന്നതാണ് മാർക്സിന്റെ വിമർശനം. രാഷ്ട്രത്തിന് പരമാധികാരം (sovereignty) ഉണ്ടാകുന്നതിന്റേയും കാരണം ഇതു തന്നെ. രാഷ്ട്രമെന്ന യാഥാർത്ഥ്യം "ആത്മാ'വിന്റെ ദൃഷ്ടപ്രകടനമാണെങ്കിൽ അതിന് അതിന്റേതായ ഇച്ഛാശക്തി (will) യുണ്ടായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. ഈ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ദൃഷ്ടരൂപമാണ് പരമാധികാരം അല്ലെങ്കിൽ (sovereignty) എന്ന് ഹേഗൽ വാദിച്ചു.

അപ്പോൾ രാഷ്ട്രം ഉണ്ടാകുന്നത് ജനങ്ങളിൽ നിന്നല്ല. 'ആത്മാവാ'കുന്ന ആ യാഥാർത്ഥ്യം ദൃഷ്ടരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നതാണ് രാഷ്ട്രം. ആ ദൃഷ്ട യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണ് വ്യക്തികളും കുടുംബങ്ങളുമൊക്കെയെന്ന് ഹേഗൽ ചിന്തിച്ചതായി തോന്നും എന്നാണ്

മാർക്സ് പറഞ്ഞത്. രാഷ്ട്രമാണ് കർത്താവ്, subject ജനങ്ങൾ, അതിന്റെ ക്രിയ അല്ലെങ്കിൽ predicate. അങ്ങിനെവന്നാൽ രാഷ്ട്രം എന്ന് പറയുന്നത് മനുഷ്യരിൽനിന്നും ഇതരീകരണം ഭവിച്ച ഒരു യഥാർത്ഥ്യമായിത്തീരുന്നു എന്ന് മാർക്സ് വാദിച്ചു.

ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയിൽ രാഷ്ട്രമാകുന്ന personality യെ രാജാവിന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിലാണ് കേന്ദ്രീകരിച്ചത്. രാജാവ് എന്ന് പറയുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം സമൂഹത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവുന്നതല്ല. സ്വയംഭൂ (self originating) ആണെന്ന് വാദിയ്ക്കുവാൻ മാത്രം അത്രയ്ക്ക് ആസ്ട്രിയൻ മോണാർക്കിയുടെ അടിമയായിരുന്നു ഹേഗൽ. മാർക്സ് പറഞ്ഞു: രാജാവു മാത്രമല്ല രാജാവിന്റെ തലയിലുള്ള പേനുംകൂടെ സ്വയംഭൂവാണ്. അതുകൊണ്ടുമാത്രം രാജാവിന്റെ പരമാധികാരം വകവെച്ചു കൊടുക്കാനാവില്ല. രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പരമാധികാരം എന്നു പറയുന്നത് രാജാവിന്റെ സ്വേച്ഛാ പ്രഭുത്വമാണെന്ന് വാദിയ്ക്കുന്ന ഐഡിയലിസം അടിമുതലേ തെറ്റാണെന്ന് മാർക്സ് തീരുമാനിച്ചു.

അവിടെനിന്ന് പിന്നെ ഫോയർബാഖിന്റെയും പ്രൂധോണിന്റെയും ഹെഗേലിയൻ വിമർശനം ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് മുൻപോട്ട് പോയി. മനുഷ്യസമൂഹത്തിലെ യഥാർത്ഥ കർത്താവ് തൊഴിൽക്കാരനാണെന്നും, എന്നാൽ അവനെ വെറും ഒരു വസ്തുവാക്കി മാറ്റിയിട്ട്, അവനെ ഉപയോഗിച്ച് തങ്ങളുടെ അത്യാർത്തിയെ പൂരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്ന ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ വക്താവാണ് ദാർശനികനെന്നും മാർക്സ് തീരുമാനിച്ചു.

രണ്ട് പ്രശ്നങ്ങൾ

മാർക്സിന്റെ വിമർശനത്തിൽ നിന്ന് ഉദിയ്ക്കുന്ന രണ്ട് പ്രശ്നങ്ങൾ മാത്രം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ഈ പ്രബന്ധം ഉപസംഹരിയ്ക്കണമെന്നാഗ്രഹിക്കുന്നു.

ഒന്നാമത്തേത് objectification - വസ്തുവൽക്കരണം. രണ്ടാമത്തേത് theory - practice separation - ദർശകപ്രാവർത്തിക വ്യവച്ഛേദനം.

M.I.T. പ്രോജക്റ്റിൽ മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ നാഷനൽ പ്ലാനുകളിലും ഒക്കെ മനുഷ്യനെ വെറും ഒരു Object ആയി കാണുന്നതുകൊണ്ടല്ലേ അവനെ കോഴിമുട്ടയെണ്ണുന്നതുപോലെ എണ്ണി, ജനസംഖ്യ എന്നൊരു സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കാക്കി, കമ്പ്യൂട്ടറിന്നകത്തേയ്ക്ക് പ്രോഗ്രാം ചെയ്യുന്നത്? മനുഷ്യനെ വെറും labour force (മലയാളത്തിൽ കൂലിപ്പട്ടാളം എന്നാണോ തർജ്ജമ) അല്ലെങ്കിൽ productor labour എന്നൊക്കെയാണല്ലോ നമ്മുടെ നാഷനൽ പ്ലാനിലും ഒക്കെ കണക്കാക്കുന്നത്. ഇത്

എന്തുമാത്രം ന്യായീകരിക്കാം. 'നാളത്തെ സമൂഹം' എന്ന് പറയുന്നതിന്റെ ഇഷ്ടികകളാണോ നമ്മുടെ നാട്ടിലെ 57 കോടി മനുഷ്യർ? അവരെ വെറും ഒരു employment potential ആയി മാത്രം കരുതി capital, management, resources, labour എന്നിങ്ങനെയുള്ള വികസനമാദ്ധ്യമങ്ങളുടെ കൂട്ടത്തിൽ കോഴിമുട്ടയും കോഴിത്തീറ്റയുംപോലുള്ള ഒരു object ആയിട്ടല്ലേ നാം കണക്കാക്കുന്നത്.

ഈ പ്രശ്നം വെറും ഒരു സാങ്കേതിക പ്രശ്നമാണ്. പ്രായോഗികമായി ഈ ചോദ്യത്തിന് പ്രാധാന്യമൊന്നുമില്ല എന്ന് പ്രഥമദൃഷ്ട്യാ തോന്നിയേക്കാം. പക്ഷേ the objectification of humanity എന്ന് പറയുന്നത് വിമാനുഷീകരണത്തിന്റെ പ്രഥമപടിയാണ്. മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനല്ലാതാക്കുന്ന കാര്യമാണ് എന്ന് ദാർശനികൻ പറഞ്ഞാൽ, ഈ വിമാനുഷീകരണം ഉണ്ടാകുന്നത് എങ്ങിനെയാണെന്ന് കൂടി പറഞ്ഞു മനസ്സിലാക്കേണ്ടുന്ന ചുമതല ദാർശനികനുണ്ട്.

കാറൽ മാർക്സ് 1845-ൽ എഴുതിയ ചില കുറിപ്പുകൾ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമിട്ടു. കാന്റിന്റെ ചിന്തയെ പിന്തുടർന്നുകൊണ്ട് ഫോയർ ബാഖ് വസ്തുക്കളായി ബാഹ്യലോകത്തിലുള്ള object കളെയും ബോധതലത്തിലുള്ള object കളെയും രണ്ടായി വേർതിരിച്ചു. പക്ഷേ ഫോയർ ബാഖിന് രണ്ടു തെറ്റുകൾ പറ്റിയെന്നാണ് മാർക്സിന്റെ കുറിപ്പുകളിലെ സൂചന. ഒന്നാമത് ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ ബോധതലത്തിലാക്കിയതിനു ശേഷം ഉണ്ടാകുന്ന ബോധതലത്തിലവശേഷിയ്ക്കുന്ന പ്രതീതിയെ അഥവാ പ്രതിച്ഛായയെ ആണ് ഫോയർ ബാഖ് കണക്കിലെടുത്തത്. അല്ലാതെ ബോധമുള്ള മനുഷ്യനും ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുവും തമ്മിൽ ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതി മൂലം ഉണ്ടാകുന്ന ബന്ധത്തെ (Perceiving activity not perception remaining in Consciousness) കണക്കിലെടുക്കുവാൻ ഫോയർ ബാഖിനു സാധിക്കാത്തതിൽ തെറ്റ് പറ്റി എന്നുള്ളത് ഒരു വശത്ത്; മറുവശത്ത് വ്യക്തിയും വസ്തുവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ മാത്രം കണക്കിലെടുക്കുന്നതു മൂലം അതായത് സാമൂഹ്യമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചിന്തിക്കാതെ വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം ചിന്തിയ്ക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തെ പ്രധാനമായി കരുപ്പിടിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഉൽപ്പാദനാധിഷ്ഠിതമായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ (Social relations of Production) അടിസ്ഥാനമായെടുക്കുവാൻ ഫോയർ ബാഖിനു കഴിയാതെപോയി എന്നുള്ളത്.

ഫോയർ ബാഖിന്റെ ഈ രണ്ടു പരാജയങ്ങൾ പാശ്ചാത്യസംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുവെയുള്ള പരാജയങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ പ്രാഥമികമായുള്ളത് വ്യക്തിയാണെന്നും വ്യക്തികൾ കൂടു

മ്പോഴാണ് സമൂഹങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതെന്നുമുള്ള അബദ്ധസിദ്ധാന്തം, പാശ്ചാത്യരിൽനിന്ന് നമുക്കു കിട്ടിയിട്ടുണ്ട്. അതുപോലെതന്നെയുള്ള മറ്റൊരു അബദ്ധമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം അല്ലെങ്കിൽ സത്യം എന്നു പറയുന്നത് വാചകങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കാവുന്ന അല്ലെങ്കിൽ വാക്യങ്ങൾകൊണ്ട് വിവരിക്കാവുന്ന ഒന്നാണെന്നുള്ള അബദ്ധസിദ്ധാന്തം. ഈ പ്രശ്നത്തിന്റെ വ്യാപകമായ വിദൂരഫലങ്ങളെ മാർക്സ് തന്നെ മുഴുവനായി കണ്ടില്ല. എങ്കിലും ഫോയർ ബാഖ് തീസിസുകളിൽ അവസാനത്തേതായ പത്തും പതിനൊന്നും വാക്യങ്ങളിൽ മാർക്സ് പറയുന്നത് ഈ രണ്ടു കാര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുമാണ്. ഫോയർ ബാഖിന്റെ വ്യക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ വസ്തുമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചിട്ട് സമൂഹാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മാനവശാസ്ത്രത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കണമെന്നുള്ളതാണ് മാർക്സിന്റെ പത്താമത്തെ തീസിസ്. ദാർശനികന്മാർ ലോകത്തെ ബഹുവിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടേയുള്ളു, ഇന്നത്തെ ആവശ്യം ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനല്ലാ, പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനാണെന്ന് ആയിരുന്നു മാർക്സിന്റെ പതിനൊന്നാമത്തെ തീസിസ്. കാന്റിന്റെ കാലം മുതൽ വസ്തു അതിൽതന്നെ എന്താണെന്ന് നമുക്കറിയാൻ സാധിക്കാത്തിടത്തോളം കാലം വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം (objective truth) അറിയാനേ സാധ്യമല്ല എന്നുള്ള കാന്റിയൻവാദത്തിന് മറുപടിയായി മാർക്സ് പറഞ്ഞത് വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തിന്റെ വിശകലനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ദർശകയുക്തിയേയും പ്രാവർത്തികയുക്തിയേയും (Theoretical Reason and Practical Reason) രണ്ടായി വേർതിരിച്ചത് ബൂർഷ്വാ മനസ്ഥിതിയിൽ പറ്റുന്ന ഒരബദ്ധമാണെന്നും ദർശനവും പ്രയോഗവും (Theory and praxis) ഒരുമിച്ചുകൊണ്ടു പോകുന്ന സമൂഹാധിഷ്ഠിതമായ ചിന്താഗതിയിൽ വസ്തുനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അറിയുന്നതിലുള്ള ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങളെല്ലാം നീങ്ങിപ്പോകുന്നുവെന്നുമാണ് മാർക്സിന്റെ വാദം. യഥാർത്ഥമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത് ചിന്തയിൽ നിന്നു മാത്രമല്ല, ചിന്തയും പ്രവർത്തനവും കൂടെ ഒരുമിച്ചു പോകുമ്പോഴാണെന്നുള്ള മാർക്സിയൻ ചിന്തയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ അടുത്തകാലത്ത് ചൈനീസ് സർവ്വകലാശാലകളിലെ നവീകരണ പരിശ്രമങ്ങൾ നടന്നിട്ടുള്ളത്.

പക്ഷേ, പ്രശ്നം അവിടംകൊണ്ടും തീരുന്നില്ല. ആധുനികശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികതയും (Modern Science and Technology) അവയിൽ തന്നെ വിമാനുഷീകരണത്തിലേക്കു നയിക്കുവാൻ ശക്തങ്ങളാണെന്നുള്ള വാദമാണ് ഇന്നു പൊന്തിവന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ഈ വാദത്തെ ഏറ്റവും ലളിതമായ രീതിയിൽ നിങ്ങളുടെ മുൻപിൽ അവതരിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് സാഹസമാണെന്ന് എനിയ്ക്കറിയാം. എങ്കിലും ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ.

ഇന്നത്തെ ശാസ്ത്രം ഉപയോഗിക്കുന്ന ജ്ഞാനസമ്പാദനരീതിയിൽ തന്നെ വിമാനുഷീകരണ സാദ്ധ്യതകൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള ഈ വാദത്തെ തക്കതായ എതിർവാദങ്ങൾ കൊണ്ട് നിങ്ങൾക്കാർക്കെങ്കിലും തകർക്കാമെങ്കിൽ ശാസ്ത്രത്തിന് അത് വലിയൊരു സഹായമായിരിയ്ക്കും.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനസമ്പാദനരീതിയിൽ ജ്ഞാതാവിന്നും ജ്ഞേയത്തിന്നും, ജ്ഞാനത്തിനും കോട്ടം തട്ടുന്നു എന്നാണ് വാദം. ഒന്നാമത് ജ്ഞേയവസ്തുവിനെ മറ്റു വസ്തുക്കളിൽ നിന്നും വേർപെടുത്തി നമ്മുടെ ജ്ഞാനസമ്പാദനപ്രക്രിയയുടെ വിഷയമാക്കി നിരീക്ഷണത്തിനും വിശകലനത്തിനും വിധേയമാക്കുന്നതോടെ അതിന് രൂപവ്യത്യാസം വരുന്നുവെന്നാണ് വിമർശനം. അതായത് ഒരു പൂവോ, പക്ഷിയോ, പുഴയോ, മലയോ ഒരു കവിയുടെ നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാകുന്നതും ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ നിരീക്ഷണത്തിന് വിധേയമാകുന്നതും തമ്മിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസം ഉണ്ട്. കവിയുടെ നിരീക്ഷണത്തിൽ നിരീക്ഷിതവസ്തുവിന് കവിയുമായുള്ള ബന്ധം സജീവമായി ത്തന്നെ തുടരുന്നു. മരമായാലും പുഴയായാലും പക്ഷിയായാലും പൂവായാലും കവിയോട് സംസാരിക്കുന്നതും കവിയുമായുള്ള ബന്ധത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നതും നിരീക്ഷിതവസ്തു അതിന്റെ കർത്തൃത്വം (Subject character) കൈവെടിയാതെയാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ നിരീക്ഷണത്തിൽപ്പെടുമ്പോൾ അതു വെറും Object ആയിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ Objectification അഥവാ വസ്തുവൽക്കരണം എന്നുള്ള പ്രക്രിയ കൊണ്ട് ജ്ഞേയവസ്തു രൂപാന്തരപ്പെട്ടിട്ട് അതിന്റെ സ്വാഭാവികരൂപത്തെ മറച്ചു വെച്ചിട്ടാണ് ശാസ്ത്രീയ ജ്ഞാനത്തിനു വിധേയമാവുന്നത്.

ശാസ്ത്രത്തിൽ ജ്ഞേയവസ്തു മാത്രമല്ല ജ്ഞാതാവും തന്റെ Subjective ആയിട്ടുള്ള വികാരങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും ഒക്കെ മാറ്റിവച്ചിട്ട് തന്നെത്തന്നെ നിഷ്പക്ഷമായ ഒരു നിരീക്ഷണയന്ത്രമായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിയ്ക്കുവാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്നു. ആ പരിവർത്തനത്തിൽ ജ്ഞാതാവായ മനുഷ്യനും വിരൂപണം ഉണ്ടാകുന്നു. മാത്രമല്ല ശാസ്ത്രം മൂലം ലഭ്യമാകുന്ന ജ്ഞാനം ജ്ഞാതാവും ജ്ഞേയവും തമ്മിലുള്ള ഒരു ബന്ധമായി അവശേഷിക്കാതെ വാക്യങ്ങളായി രൂപഭേദംകൊണ്ട് പ്രമാണവാക്യങ്ങളായോ സ്ഥിതിവിവരങ്ങളായോ രൂപഭേദപ്പെട്ട് പുസ്തകങ്ങളിൽ ശേഖരിക്കപ്പെട്ട് വായനശാലകളിൽ കൂട്ടിവയ്ക്കപ്പെടുന്നു. അങ്ങിനെ ജ്ഞാനവും ഒരു വസ്തുവായി മാറുന്നു. ഇങ്ങനെ പദാർത്ഥീകരണം അല്ലെങ്കിൽ Reification എന്ന പ്രക്രമം മനുഷ്യനേയും വസ്തുവിനേയും ജ്ഞാനത്തേയും വിരൂപണം ചെയ്യുന്നു.

മാത്രമല്ല, നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിൽ കവി കാണുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ

ഭാവന കൊണ്ട് ഉൽപ്പാദിപ്പിക്കുന്ന കെട്ടുകഥയായി കണക്കാക്കുമ്പോൾ ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കാണിയ്ക്കുന്ന കാഴ്ചപ്പാടിനെ വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന് നാം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. അതായത് കവി കാണുന്നത് സത്യമല്ല, ശാസ്ത്രജ്ഞൻ കാണുന്നതു മാത്രമാണ് സത്യം എന്നാണ് പൊതുവേ നമുക്കുള്ള ചിന്ത. വേറൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങളേയും ഭാവനയേയും പൂർണ്ണമായും മാറ്റിവച്ചുകൊണ്ട് മനുഷ്യനെ ഒരു നിഷ്പക്ഷ നിരീക്ഷണയന്ത്രമാക്കി നിരീക്ഷിതവസ്തുവിനേയും പദാർത്ഥവൽക്കരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള സത്യത്തിന് ആണ് നാം കൂടുതൽ വില കൽപ്പിയ്ക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രീയ ജ്ഞാനത്തെ സാങ്കേതികതയിൽക്കൂടെ അതായത് ടെക്നോളജിയിൽകൂടെ പ്രയോഗിച്ച് ജ്ഞേയ വസ്തുക്കളെക്കൊണ്ട് മുതലെടുക്കാനുള്ള സാധ്യതയുള്ളതു കൊണ്ടായിരിക്കണം ശാസ്ത്രീയ സാങ്കേതികജ്ഞാനത്തിന് മനോധർമ്മ സാഹിത്യത്തേക്കാൾ നാം വിലകൽപ്പിക്കുന്നത്.

ഏതായാലും ശാസ്ത്രത്തിനും സാങ്കേതികതയ്ക്കും പ്രാഥമിക സ്ഥാനം നൽകുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിൽ Objectification and manipulation അഥവാ വസ്തുവൽക്കരണവും കൈകാര്യവും അതിപ്രധാനമായിത്തീരുന്നതോടെ മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെയും ഈ പ്രവണത ബാധിയ്ക്കുന്നു. രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലത്തിലും സാമ്പത്തികമണ്ഡലത്തിലും മനുഷ്യനെ ഒരു commodity ആക്കിത്തീർത്ത് മറ്റു മനുഷ്യരുടെ ഒരു ക്രയവിക്രയവസ്തുവായി പരിവർത്തനം ചെയ്യിക്കാനുള്ള പ്രവണത കുടുതലായി കാണപ്പെടുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികതയിലും അധിഷ്ഠിതമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ വിശകലനത്തിന്റെ ഒരു മുഖവുരയായി മാത്രമേ ഞാനിപ്പറഞ്ഞതിനെ നിങ്ങൾ എടുക്കേണ്ടതുള്ളു.

മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച രണ്ടാമത്തെ പ്രശ്നവും ദാർശനികനെ ബാധിയ്ക്കുന്നതാണ്. അതായത് ദർശകയുക്തിയും പ്രാവർത്തികയുക്തിയും തമ്മിലുള്ള വ്യവച്ഛേദനം, ദാർശനികസമിതി അംഗങ്ങളായി ഇവിടെ കൂടുന്നവരായ നമ്മിലധികം പേരും പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽ വളരെയൊന്നും പരിചയമില്ലാത്തവരും ചിന്താശക്തി കൊണ്ടു മാത്രം നാളത്തെ സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കുന്നവരുമാണ്. നാളത്തെ സമൂഹത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിൽ മാത്രമല്ല, നമ്മെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന, അല്ലെങ്കിൽ നമ്മിൽത്തന്നെയുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപഗ്രഥിയ്ക്കുന്നതിലും നാം ഉപകരണമാക്കുന്നത് പ്രാവർത്തികയുക്തിയിൽനിന്നും വ്യവഛേദിതമായ ഒരു ദർശക യുക്തിയല്ലേ എന്നുള്ള പ്രശ്നം ഇവിടെ അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽത്തന്നെ മൗലികങ്ങളായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളെ ആദ്യമേ നാം അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഒരു മാർക്സിസ്റ്റു പ്രവർത്തകനായ ശ്രീ.

എം. എം. ചെറിയാനും ഒരു ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രവർത്തകനായ ശ്രീ. സിദ്ധിനാഥാനന്ദ സ്വാമിയും പ്രാവർത്തികമണ്ഡലത്തിൽ ധാരാളം പരിചയമുള്ളവരാണ്. പക്ഷേ, രണ്ടുപേരുടെയും പ്രാവർത്തികയുക്തി ഒരേ വഴിക്കാണോ പോകുന്നത് എന്നുള്ള കാര്യത്തിൽ എനിക്കൽപ്പം സംശയമുണ്ട്. സമൂഹമാകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽകൂടെ മനുഷ്യനെ കരുപ്പിടിക്കുവാനുള്ള പ്രാവർത്തികപദ്ധതികളിലാണ് ശ്രീ. ചെറിയാന്റെ ശ്രദ്ധ. എന്നാൽ ഓരോ വ്യക്തിയും തന്റെ സ്വന്തം അസ്തിത്വത്തിന്റെ അന്തസ്സത്തയേതാണെന്ന് ധരിച്ച് ബ്രഹ്മബോധം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ സിദ്ധി പ്രാപിക്കുന്നു എന്നുള്ള ചിന്തയാണ് സ്വാമിജിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനമെന്നു തോന്നുന്നു. ഇവ രണ്ടും പ്രാവർത്തികയുക്തിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണെങ്കിൽ ഇവയെ തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടുത്താനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്താണ് എന്നൊരു പ്രശ്നം അവശേഷിയ്ക്കുന്നു. നാളത്തെ സമൂഹം വേണ്ടുംവിധം രൂപവൽക്കരിക്കണമെങ്കിൽ ദർശകയുക്തിയും പ്രാവർത്തികയുക്തിയും യോജിച്ചു പ്രവർത്തിക്കണമെന്നുള്ളതിന് സംശയമൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, ഏതു ദർശകയുക്തി? ഏതു പ്രാവർത്തികയുക്തി? ഓരോ പ്രാവർത്തികയുക്തിയുടെയും പിറകിൽ ഒരു ദർശകയുക്തിയില്ലേ? വിവിധ ദർശകയുക്തികളും വിവിധ പ്രാവർത്തികയുക്തികളും തമ്മിൽ വിവേചനം ചെയ്യുന്നതിന് നമുക്കെന്താണടിസ്ഥാനം?

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതിയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടത്തിയ 'നാളത്തെ സമൂഹം' എന്ന സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *നാളത്തെ സമൂഹം ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1976)

9

ഘടനാവാദം

പാശ്ചാത്യ ദർശനത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണെന്നു തോന്നുന്നു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഒരറ്റത്തുനിന്നു മറ്റൊരറ്റത്തേക്കു സദാ ചംക്രമണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നുള്ളത്. വ്യക്തിയുടെ അനുഭവത്തിലും ആത്മസാപേക്ഷതയിലും (individual experience and subjectivity) അധിഷ്ഠിതമായ അസ്തിത്വവാദം അല്ലെങ്കിൽ എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസമായിരുന്നു രണ്ടാം മഹായുദ്ധത്തിനു ശേഷമുള്ള യൂറോപ്പിന്റെ കേന്ദ്രിക ചിന്താഗതി. എന്നാൽ ഇന്നു കാറ്റു മറിച്ചാണ് ഊതുന്നത്. സ്ട്രക്ചറലിസം അല്ലെങ്കിൽ ഘടനാവാദം എന്നു പറയുന്ന ഈ പുതിയ ദർശനം കൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രത്യേകതകളെ നിഷ്കർഷയോടെ കണക്കിലെടുത്ത് അവയുടെ പരസ്പര ഘടനയെ മാനസികമായ അധ്യാരോപംകൊണ്ടു വാർത്തുണ്ടാക്കി യാഥാർഥ്യത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠമായും സാമൂഹികമായും (objectively and Corporately) കാണുന്നതിനാണ് ഇപ്പോഴത്തെ ഉദ്യമം. സാങ്കേതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ദർശനമാണു സ്ട്രക്ച്ചറലിസം എന്നു വേണമെങ്കിൽ പറയാം. സൈബർനെറ്റിക്സ് (കമ്പ്യൂട്ടർ ശാസ്ത്രം), സിസ്റ്റംസ് അനാലിസിസ് (Systems analysis) തുടങ്ങി ഗണിതശാസ്ത്രത്തിലെ പുതിയ അറിവുകളെ പൂർണ്ണമായി ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ദർശനസമ്പ്രദായം സൃഷ്ടിക്കുവാനാണു സ്ട്രക്ചറലിസ്റ്റുകൾ ഉദ്യമിക്കുന്നത്. ഈ പുതിയ ദാർശനികരിൽ പ്രധാനിയായിട്ടുള്ളതു ഫ്രാൻസിലെ ക്ളോഡ് ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് (Claude Levi-Strauss) ആണ് (1908-ൽ ജനിച്ചു).

ഈ വാദഗതി പ്രത്യേകിച്ചു ഫ്രാൻസിൽ വലിയ കോളിളക്കം സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ഒരു ത്രികോണയുദ്ധമാണ് ഇന്നവിടെ നടക്കുന്നത്. ഒരു വശത്തു ഘടനാവാദികളും മറുവശത്ത് അസ്തിത്വവാദികളും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടുമ്പോൾ മൂന്നാം കക്ഷിക്കാരായ ഫ്രഞ്ചു മാർക്സിസ്റ്റുകൾ ഈ ഏറ്റുമുട്ടലിനെ നിഷ്പക്ഷമായി നിരീക്ഷണം ചെയ്യുകയല്ല ചെയ്യുന്നത്. ഫ്രഞ്ചു മാർക്സിസത്തെത്തന്നെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്തിയെടുക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തി ഘടനാവാദത്തിന് ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു. ഫ്രാൻസിലെ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ തന്നെ ഘടനാവാദികളും അല്ലാത്തവരുമായി രണ്ടു സംഘമായിത്തിരിഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം

ഈ പുതിയ ദർശനത്തിന്റെ ജനയിതാക്കൾ ഭാഷാശാസ്ത്രവും

സാംസ്കാരിക മാനവശാസ്ത്രവുമാണ്. ഫെർഡിനാൻഡ് ഡിസൊസ് യൂർ (1857-1913) ജനീവായിലെ ഭാഷാശാസ്ത്രവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പണ്ഡിതനായിരുന്നു. ഭാഷയെന്നു പറയുന്നതു വ്യക്തിപരമായ ഒരു പ്രതി ഭാസമല്ലെന്നും സംഘടിതമായ ഒരു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പരസ്പരഘ ടനയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്നും ഡിസൊസ് യൂർ വാദിച്ചു. ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ ഈ വാദം അടിസ്ഥാനമാക്കി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യ നായ റോമാൻ ജേക്കബ്സൺ (Roman Jakobson - born 1896) മോസ്കോ സർവകലാശാലയിൽ 1915-ൽ ഒരു ഭാഷാശാസ്ത്രവൃത്തം (Moscow Linguistic Circle) സ്ഥാപിച്ചു. കവിതയെന്നു പറയുന്നതും വ്യക്തിയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല, സാമൂഹ്യഘടനയ്ക്കകത്തുണ്ടാകുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രതിഭാസമാണെന്നും കവിത വെറും പദ സമാഹാരമല്ല, പ്രത്യുത പദ ങ്ങളെ മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ ഒരു ഘടന ഉപയോഗിച്ച് ഒരു പ്രത്യേക വിധത്തിൽ ഘടിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും ജേക്കബ്സൺ വാദിച്ചു. കവി സൃഷ്ടിക്കുന്നതു പദങ്ങളല്ല, ഘടനയാണ്. മനുഷ്യനിർമ്മിതമായ സൃഷ്ടി കളിൽ സുപ്രധാനമായ ഒന്നാണു കവിതാഘടനയെന്നുള്ള ജേക്കബ്സ ണ്ണിന്റെ വാദം അദ്ദേഹം 1920 ൽ ചെക്കോസ്ളോവാക്യയിലെ പ്രാഗിൽ റഷ്യൻ എംബസിയിലെ കൾച്ചറൽ അറ്റാച്ചെയായി നിയമിതനായതോടെ യൂറോപ്പിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലേക്കും പരക്കുവാനാരംഭിച്ചു. അങ്ങനെ 1925 മാർച്ചിൽ സംജാതമായ പ്രാഗ്സർക്കിളിൽ നിന്നാണ് പിന്നീട് ഈ ഭാഷാ ഘടനയുടെ വിശകലനത്തിനുള്ള താൽപര്യം വിയന്നയിലേക്കും, കേംബ്രിഡ്ജിലേക്കുമൊക്കെ പരന്നത്. ഘടനാവിശകലന സമ്പ്രദായം (Structural Analysis) കവിതയിലും സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലുമൊക്കെ ധാരാളമായി പ്രയോഗിച്ചു ഘടനാവാദത്തിന്റെ അടിത്തറ പൂർത്തിയാ ക്കിയത് ജേക്കബ്സൺ ആണെന്നു പറയാം.

1965-ൽ മോസ്കോ ലിംഗ്വിസ്റ്റിക്സ് സർക്കിളിന്റെ സുവർണ്ണ ജൂബിലി പ്രമാണിച്ചു റോമാൻ ജേക്കബ്സണിന്റെ ചിന്താഗതിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു സുപ്രധാന ലേഖനം ഫ്രാൻസിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ മാസികയായ 'റ്റെൽ-കെൽ' എന്ന പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽ വന്നതോടെയാണു ഘടനാ വാദത്തിനു ഫ്രാൻസിൽ മികച്ച സ്ഥാനമുണ്ടായത്. ക്ളോഡ് ലേവി സ്റ്റ്റൗസ്, ജേക്കബ്സന്റെ ചിന്തയിൽ നിന്നു ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ ഭാഷാ ശാസ്ത്രത്തിലുള്ള ഘടനാവിശകലനത്തിലേക്കു തിരികെപ്പോയി.ഡിസൊ സ് യൂറിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ ഭാഷയുടെ ഘടകങ്ങൾ വാക്കുകൾ മാത്ര മല്ല. മതകർമ്മങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും സാമൂഹികാചാരങ്ങളും ഒക്കെ ആശയ വിനിമയോപാധികൾ എന്ന നിലയിൽ ഭാഷയുടെ ഘടക ങ്ങളാണ്. ബോയ്സ് സ്ക്കൗട്ടുകളും, സൈനികരും ഉപയോഗിക്കുന്ന സംജ്ഞകളും ആംഗ്യങ്ങളും ഒക്കെ ഭാഷയുടെ ഘടകങ്ങളാണ്. എന്നാൽ

ഭാഷയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രധാനമായി വ്യവഛേദനം ചെയ്യേണ്ടതു സംജ്ഞയും സംജ്ഞിതവും തമ്മിലാണ് (The Signifying and the Signified). വാക്കുകൾ, അടയാളങ്ങൾ, ആംഗ്യങ്ങൾ, ചിത്രങ്ങൾ മുതലായവയെല്ലാം സംജ്ഞകളാണ്. വാക്കുകൾ യാതൊന്നിനെക്കുറിക്കുന്നുവോ അത്, അതായത് ആശയങ്ങൾ, ചിന്തകൾ, ഭാവങ്ങൾ, അർഥങ്ങൾ, മുതലായവയെല്ലാം സംജ്ഞിത യാഥാർഥ്യങ്ങൾ ആണ്.

ഘടനാവാദം ഇന്നു ഫ്രാൻസിൽ

ഡിസൊസ് യൂറിന്റെ താൽപര്യം മുഴുവൻ ഭാഷയെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് ആകട്ടെ ശ്രമിച്ചത് യാഥാർഥ്യത്തെ മുഴുവൻ തന്നെ ഘടനാത്മകമായി ദർശിക്കുവാനാണ്. മാനവശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനീയത്തിലെ ഒന്നാംകിട പണ്ഡിതനാണു ലേവി സ്റ്റ്റൗസ്. വ്യക്തിയുടെ മാനസിക ഘടനയെപ്പറ്റിയുള്ള ഫ്രോയിഡിന്റെ ചിന്താഗതിയും, സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ ചിന്താഗതിയും ഒരുമിച്ചു കണക്കിലെടുത്തുകൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയെ ശാസ്ത്രീയമായി അവലോകനം ചെയ്യുവാൻ ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് ഉദ്യമിച്ചു. നമ്മുടെ കൺമുൻപിൽ കൂടി കടന്നുപോകുന്ന യാഥാർഥ്യത്തിൽ പലതും ആഗന്തുകമായോ ആകസ്മികമായോ നിരർഥകമായോ നമുക്കനുഭവപ്പെടുന്നതിന്റെ കാരണം പൊതുഘടനയിൽ അവയ്ക്കുള്ള സ്ഥാനം മനസ്സിലാകാത്തതുകൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യൻ സബോധം പ്രവർത്തിക്കുന്ന പല പ്രവൃത്തികളും അബോധതലത്തിലെ അനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഫ്രോയ്ഡ് സഹായിച്ചതുപോലെ യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ പൊതുഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാധാരണഗതിയിൽ മനസ്സിലാകാത്ത പലതും പൂർണ്ണമായും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കുമെന്നു ലേവി സ്റ്റ്റൗസ് വാദിച്ചു. ആകസ്മികതയെന്നും യാദൃച്ഛികതയെന്നും പലപ്പോഴും നാം തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ കാര്യകാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഘടന മനസ്സിലായിക്കഴിയുമ്പോൾ താനേ ഇല്ലാതായിക്കൊള്ളും. ഘടനാവാദത്തിൽ യാതൊന്നും യാദൃച്ഛികതയ്ക്കു വിട്ടുകൊടുക്കുന്നില്ല. എല്ലാറ്റിനെയും കൃത്യമായി അറിയണം. ഓരോ ഘടകത്തിനും മറ്റു ഘടകങ്ങളോടുള്ള ബന്ധം കൃത്യമായി വിശദീകരിക്കണം. എല്ലാറ്റിനും കഴിയുന്നത്ര പൂർണ്ണമായ വിവരണം ഉണ്ടാകണം. ഉദാഹരണത്തിന് ഒരു കാർ എടുക്കാം. കാർ എന്നു മാത്രം പറഞ്ഞതുകൊണ്ടായില്ല. അതിന്റെ വിശദവിവരങ്ങൾ നല്കണം, അതായതു, പത്മിനി, 1100D, 1976 മോഡൽ, പുറത്തെ നിറം നീല, അകത്തെ നിറം ചുവപ്പ്, ടയറിന്റെ നിറം കറുപ്പും വെള്ളയും, 1977 ഫെബ്രുവരി 15 -ാം തീയതി വരെ ഓടിയ കിലോമീറ്റർ 34267 എന്നിങ്ങനെ എല്ലാ കാര്യങ്ങളും വിശദമായിക്കുറിക്കണം. പക്ഷേ

അതുകൊണ്ടായില്ല. യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ഒരു കാറിനുള്ള സ്ഥാനം കൂടി വിവരിക്കണം. ഒരു സ്ഥലത്തുനിന്നു മറ്റൊരു സ്ഥലത്തേക്കു പോകുന്നതിനുള്ള റോഡുകളും ആ റോഡുകളിലുള്ള ട്രാഫിക്ക് പോലീസുകാരും, കാറുണ്ടാക്കിയ ഫാക്ടറിയും, ഫാക്ടറിയുടമസ്ഥനും, തൊഴിൽക്കാരും, വില്പനക്കാരും, പെട്രോൾ സ്റ്റേഷനും, സ്റ്റേഷനിലെ ജോലിക്കാരും, പെട്രോൾ കമ്പനിക്കാരും, അറബിരാജ്യങ്ങളിലെ പൊളിറ്റിക്സും, കാറുണ്ടാക്കി വില്ക്കുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതിയും, കാറിനകത്തു നടക്കുന്നവരുടെ സാമൂഹ്യനിലവാരവും, എല്ലാം തന്നെ കാർ എന്ന യാഥാർഥ്യവുമായി ഘടനാപരമായി ബന്ധമുള്ള കാര്യങ്ങളായതുകൊണ്ട് ഈ ഘടനയെ വേണ്ടുംവിധം മനസ്സിലാക്കിയെങ്കിലേ കാറിനെയും മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. എല്ലാ താദാത്മ്യങ്ങളെയും വൈവിധ്യങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കണം.

മനുഷ്യനെന്നു പറഞ്ഞാൽ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഭാഗമാണ്. പ്രകൃതിയുമായി താദാത്മ്യമുണ്ട്. എന്നാൽ മനുഷ്യേതര പ്രകൃതിയുമായി വൈവിധ്യമുണ്ട്. എവിടെയാണ് ഈ വ്യത്യാസം? മനുഷ്യൻ തീ ഉപയോഗിച്ചു ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്തു ഭക്ഷിക്കുന്നവനാണെന്നുള്ളതാണ് പ്രധാന വ്യത്യാസമെന്നു നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറയുന്നു. മറ്റു ജീവികളെല്ലാം പ്രകൃതിദത്തമായതിനെ അതേപടി ആന്തരീകരിക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതിയെ അഗ്നി കൊണ്ടു രൂപഭേദപ്പെടുത്തി സംസ്കൃതിയാക്കി ആന്തരീകരിക്കുന്നവനാണു മനുഷ്യൻ. സംസ്കാര സ്രഷ്ടാവ്, ഘടനാകർത്താവ് എന്നതാണു മനുഷ്യന്റെ പ്രത്യേകത.

എന്താണു ഘടനാവാദം

എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും പരസ്പരം താദാത്മ്യമുണ്ട്. എന്നാൽ അവർ തമ്മിൽ വൈവിധ്യവുമുണ്ട്. ഓരോ വ്യക്തിക്കും അവന്റേതായ പേരുണ്ട്. അവന്റെ വ്യക്തിപരമായ താദാത്മ്യത്തെ ഈ പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിക്കും മറ്റു വ്യക്തികളോടു വിവിധ തരത്തിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുണ്ട്. 'എ' എന്ന സ്ത്രീ 'എക്സി'ന്റെ പുത്രിയാണ്. 'വൈ'യുടെ സഹോദരിയാണ്. 'ഇസഡി'ന്റെ ഭാര്യയാണ്. 'ബി' യുടെ അമ്മയാണ്, 'സി'യുടെ മാതാമഹിയാണ്. 'ഡി'യുടെ മാതുലയാണ്. ഇങ്ങനെ ഒരാൾക്കുതന്നെ പല വിധത്തിലുള്ള ബന്ധതാദാത്മ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഓരോ താദാത്മ്യത്തിനും വെവ്വേറെ സംജ്ഞ നാം കൊടുക്കുന്നു. ഈ സംജ്ഞകൾ വ്യത്യസ്തങ്ങളാണെങ്കിലും, അവകൊണ്ടു സംജ്ഞിതമാകുന്ന ഏക വസ്തുവിന്റെ ബഹുവിധ ബന്ധങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അവ സഹായിക്കുന്നു. ഘടനാവിശകലനം എന്നു പറയുന്നത് ഈ ബന്ധവൈവിധ്യങ്ങളുടെ ഒരു ആൾജിബ്രയാണ്. വാക്കുകളും, സംജ്ഞകളും, കർമ്മ

ങ്ങളും, ആചാരങ്ങളും, കവിതയും, സാഹിത്യവും എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ ആൾജിബ്രാ കൊണ്ടു യാഥാർഥ്യത്തിന്റെ ഘടനയെ അപോദ്ധരിക്കുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമ്പോഴേ ശാസ്ത്രമാത്ര വിജ്ഞാനീയവാദത്തിന്റെ (Scientism) ഏകപക്ഷീയമായ ഏകഛത്രാധിപത്യത്തിൽ നിന്നു നമുക്കു രക്ഷപ്പെടുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു.

ഘടനാവാദത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകമാണു സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയം (semiology or the science of signs). സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയത്തെക്കുറിച്ചു മാത്രം രണ്ടു പുസ്തകം എഴുതിയ ആളാണു ഘടനാവാദികളിൽ പ്രമുഖനായ റോളണ്ട് ബാർട്ട് (Roland Barthes, *Elements of Semiology*, London, 1967; *L'empire des signes*, Paris, 1970). സംജ്ഞ എന്നു പറയുന്നതു വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. ഒരു ഘടന മൂലം ദത്തവസ്തുക്കളെ പുതിയ രൂപത്തിൽ ഘടിപ്പിച്ച് ഒരു പുതിയ യാഥാർഥ്യം ഉണ്ടാക്കുന്നതിന്റെ പ്രാരംഭം മാത്രമാണു സംജ്ഞാവിജ്ഞാനീയം. ഓരോ വസ്തുവിന്റെയും വിവിധ സാധ്യതകൾക്കു പൂർണ്ണമായ അർത്ഥം കല്പിച്ച് ഓരോന്നിനും ഓരോ സംജ്ഞ നല്കി ഓരോന്നിനെയും വ്യക്തിപരമായി അറിയുക എന്നുള്ളത് ഒരു നല്ല ചിത്രകാരൻ തന്റെ കാൻവാസിനെയും ചായങ്ങളെയും ബ്രഷുകളെയും വേണ്ടതുപോലെ അറിയുന്നതിനു തുല്യമാണ്.

ഘടനാസൃഷ്ടി എങ്ങനെ?

ഘടനാവാദികളിൽ മറ്റൊരു പ്രമുഖനായ ലൂസിയാൻ ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നതു മനുഷ്യന്റെ സർഗാത്മകമായ സർവപ്രവൃത്തികളിലും രണ്ടു വിധത്തിലുള്ള നീക്കങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നാണ്. ഒന്നാമത്, സംഘടിതമായതിനെ വിഘടിപ്പിച്ചു വിശകലനം ചെയ്തു പഠിക്കുക. രണ്ടാമത്, അഘടിതമായിട്ടുള്ളതിനെ പുതിയ രൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിക്കുക. ചെറിയ കുട്ടികൾ വാസനാബലത്തിന്റെ നിയമം കൊണ്ടുമാത്രം സാധാരണ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയാണ് ആദ്യത്തേത്. അതായത് കാണുന്നതിനെയെല്ലാം കഷണം കഷണമായി വേർപെടുത്തി അവയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ ശ്രമിക്കുകയെന്നത്. ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ ഈ വിഘടന പ്രക്രിയ കൂടാതെ സാധ്യമല്ലെന്നാണ് ഗോൾഡ്മാൻ പറയുന്നത്. വിഘടിതങ്ങളായ വിവിധ ഘടകങ്ങളെ വേണ്ടുംവിധം വിശകലനം ചെയ്തതിനു ശേഷം മാത്രമേ അവയെ നവരൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ച് ഒരു നവീന യാഥാർത്ഥ്യം ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. ഒരു കവി കവിതയെഴുതുന്നതിനു മുമ്പു വാക്കുകൾ എന്നു പറയുന്ന വിഘടിത ഘടകങ്ങളുടെ വിവിധ ഗുണങ്ങളെക്കുറിച്ച് അവഗാഹപൂർവ്വം പഠിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ കവിതയെഴുതുവാൻ സാധിക്കൂ. എന്നാൽ പഠിച്ചിട്ടുള്ള വാക്കുകളെല്ലാം കൂടി കടലാസ്സിൽ എഴുതി വച്ചാൽ കവിതയാവുകയി

ല്ല. കവിയുടേതായ പ്രത്യേക ഘടനയുപയോഗിച്ചു സാർഥകമായ ഒരു നവീന രൂപത്തിൽ വാക്കുകളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുമ്പോഴാണ് കാവ്യം എന്ന നവീന യാഥാർത്ഥ്യം സൃഷ്ടമാകുന്നത്. കവിയുടെ സൃഷ്ടിയിൽ മുമ്പ് ഇല്ലാതിരുന്നതായി ഇപ്പോൾ ഉണ്ടായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളതു പുതിയ വാക്കുകളല്ല. പഴയ വാക്കുകളെ ഒരു നവീന രൂപത്തിൽ സംഘടിപ്പിച്ചു പുതിയ ഘടനയാകുന്ന പുതിയ സൃഷ്ടിയിൽക്കൂടെ പഴയ സൃഷ്ടിയുടെ വിഘടിത ഘടകങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ച് ഒരു പുതിയ സൃഷ്ടിക്കു രൂപം കൊടുക്കുകയാണു കവി ചെയ്യുന്നത്.

ഈ രൂപം കൊടുക്കൽ, അല്ലെങ്കിൽ ഘടനാസൃഷ്ടി ഏതെങ്കിലും ബാഹ്യനിയമങ്ങൾ അനുസരിച്ചു ചെയ്യുന്നതല്ല. കവി മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രകാരനും ഇതു തന്നെയാണു ചെയ്യുന്നത്. ശാസ്ത്രം എന്നു പറയുന്നതു വിവിധ വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഒരു പുതിയ ഘടനയുടെ അധ്യാരോപണം മൂലം പുതിയ അർത്ഥത്തിൽ കാണുന്നതാണ്.

ശാസ്ത്രം മാത്രമല്ല ചരിത്രവും ഇതുപോലെ ഘടനാകല്പനം മൂലം മാത്രം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്, മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നതു ഘടനയുടെ സൃഷ്ടിമൂലം വസ്തുക്കളുടെ പരസ്പര ബന്ധമാകുന്ന അർത്ഥത്തെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. ചരിത്രത്തിലാണെങ്കിലും സംഘടിതമായിട്ടുള്ളതിനെ വിഘടിപ്പിച്ചെങ്കിൽ മാത്രമേ ഒരു പുതിയ ഘടന മൂലം ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. 1968-ലെ പാരീസ് സർവ്വകലാശാലയിലെ വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തെ റോളണ്ട് ബാർട്ട് കാണുന്നത് ഈ വിധമാണ്. വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാവായ ദാനിയേൽ കോഹ്ൻ ബാൻഡി എന്ന യുവാവു വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെക്കുറിച്ച് എഴുതിയ പുസ്തകത്തിലും ഇതു തന്നെയാണു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ എന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ അർഥത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുവാൻ സമൂഹത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ ഘടന സഹായിക്കുന്നില്ല. ഈ സമൂഹത്തെ വിഘടിതമാക്കിയിട്ടു പുതിയ ഒരു ഘടന ഉണ്ടാക്കിയെങ്കിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന്റെ മഹത്വം വെളിപ്പെടുകയുള്ളു.

ഉടച്ചു വാർക്കുക

എന്നാൽ സുഘടിതമായ ഇന്നത്തെ മനുഷ്യസമൂഹത്തെ വിഘടിതമാക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമെന്ത്? ഇന്നത്തെ സമൂഹം എന്നു പറയുന്നതു സാങ്കേതികതയിലും (technology) ഭരണത്തിലും (management) ആണ് അധിഷ്ടിതമായിരിക്കുന്നത്. ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകരും ഭരണകർത്താക്കളുമാണ്. അവരില്ലെങ്കിൽ വ്യവസായവുമില്ല, നഗരവുമില്ല, സമൂഹവു

മില്ല. ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയെ വിഘടിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ അതിനെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകുന്ന സാങ്കേതിക പ്രവർത്തക രെയും ഭരണകർത്താക്കളെയും ഇല്ലാതാക്കണം. ഈ സാങ്കേതിക പ്രവർത്തകരെയും ഭരണകർത്താക്കളെയും വാർത്തെടുക്കുന്ന ഫാക്ട റിയുടെ പേരാണു സർവ്വകലാശാലയെന്നുള്ളത്. അതിനെ നശിപ്പിച്ചാൽ പിന്നെ ഇപ്പോഴത്തെ സമൂഹത്തിന്റെ ഘടനയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകുവാൻ സാധിക്കാതെ വരും. അതുകൊണ്ടു വിദ്യാർത്ഥികളുടെ പ്രധാനമായ ചുമതല ഒരു പുതിയ സമൂഹഘടന കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനു മുമ്പായി പഴയ ഘടനയുടെ അവശ്യ ഘടകങ്ങളെ വാർത്തെടുക്കുന്ന ഫാക്ടറിയായ സർവ്വകലാശാലയെ അട്ടിമറിക്കുകയെന്നതാണ്. അങ്ങനെ അട്ടിമറിക്കുന്നതിന് ആവശ്യമായ സംജ്ഞകൾ ഉണ്ടാകണം. സംജ്ഞ കളെ പിടിച്ചിളക്കുക എന്നുള്ളതു വിപ്ലവത്തിന്റെ പ്രഥമ പ്രവൃത്തിയാ ണ്.

പഴയ സമൂഹത്തെ നിലനിർത്തുന്നതും മനുഷ്യനെ മനംമയക്കുന്ന തുമായ പ്രധാന സംജ്ഞ വാക്കുകൾ ആണ്. വാക്കുകൾ പ്രൊഫസർമാ രുടെ പ്രഭാഷണങ്ങളിലും ടെക്സ്റ്റ് ബുക്കുകളിലും പത്രങ്ങളിലും സാധാ രണ സംഭാഷണത്തിലുമൊക്കെക്കൂടി കുത്തിയൊഴുകി മനുഷ്യനെ വഴി തെറ്റിക്കുന്നു. വിദ്യാർത്ഥികളുടെ 1968-ലെ പ്രധാന മുദ്രാവാക്യങ്ങളി ലൊന്നു പ്രൊഫസർമാരുടെ കൈയിൽ നിന്നു വാക്കുകളെ പിടിച്ചടക്കുക എന്നുള്ളതായിരുന്നു. വാക്കുകൾ മയക്കുവാനല്ല യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉള്ള തുപോലെ പ്രഖ്യാപിക്കുവാൻ മാത്രം ഉപയോഗിക്കണമെന്നും, അല്ലാതെ ഉപയോഗിക്കുന്ന പ്രൊഫസർമാരെ ക്ലാസ്സുകളിൽ നിശ്ശബ്ദരാക്കണമെ ന്നും, 1968-ലെ വിപ്ലവവാദികളായ ഫ്രെഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥികൾ ശഠിച്ചു. 1968 ൽ ഫ്രെഞ്ചു സർവ്വകലാശാലകളിലെ മിക്കവാറും ക്ലാസ്സുകളിൽ വിദ്യാർത്ഥികൾ ചോദിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്കു മറുപടി പറയുന്നതല്ലാതെ ലെക്ച്ചർ ചെയ്യുവാൻ അധ്യാപകരെ അനുവദിച്ചിരുന്നില്ല.

എന്നാൽ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ ഘടകങ്ങൾ വാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. സംജ്ഞകൾ മറ്റു പലതുണ്ട്. മോട്ടോർ കാർ എന്നു പറയുന്നതാണു യൂറോപ്പിലെ ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ കേന്ദ്ര സംജ്ഞ. ഓരോരുത്തനും, ഓരോരുത്തിക്കും ഓരോ മോട്ടോർ കാറുണ്ട്. അവ ന്റെയോ അവളുടേയോ സ്വകാര്യസാമ്രാജ്യത്തിന്റെ പ്രതീകമാണത്. സ്വകാര്യതയുടെയും വ്യക്തിവാദത്തിന്റെയും സ്വത്തിന്റെയും (Privacy, Individualism, Property) പ്രതീകമായ മോട്ടോർ കാറിനെ നശിപ്പിക്കുക യെന്നതു ഫ്രെഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥി വിപ്ലവത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന പ്രവർത്തന മായിരുന്നു. ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ വസ്ത്രധാരണരീതിയും അതിലെ ഘടനകളുടെ സംജ്ഞകളിലൊന്നാണ്. അതിനെയും നശിപ്പി

ച്ചിട്ടു വിപ്ലവാത്മകത്വത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളായ പുതിയ വസ്ത്രധാരണ രീതികളെ ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ ഫ്രഞ്ചു വിദ്യാർത്ഥിലോകം പരിശ്രമിച്ചു.

മനുഷ്യനെ കൂട്ടിനകത്തടച്ചിട്ടിരിക്കുകയാണ്. അവൻ തടവുകാരനാണ്. അവൻ തടവിൽ നിന്നു മോചനം പ്രാപിക്കണമെങ്കിൽ അവന്റെ ഇച്ഛാശക്തി പ്രവർത്തിക്കണം. പക്ഷേ ആ ഇച്ഛാശക്തിക്കും പ്രതീകങ്ങൾ ആവശ്യമാണ്. വിമുക്തമായ ഇച്ഛാശക്തിക്കു, സയുക്തമായ പ്രതീകം “അതിർത്തിയില്ലാത്ത സ്ഥല” (Unbounded space) മാകുന്നു, തെരുവുകളാകുന്നു. ആരുടെയും സ്വകാര്യസ്വത്തല്ലാത്ത അതിർത്തിയില്ലാത്ത, സ്ഥാപനവിരുദ്ധമായ (Anti-institution) അൺ-പാർലമെന്ററിയായ, ബൂർഷ്വാ ബുദ്ധിജീവികൾക്കു വിരോധമായ, തുറന്ന സ്ഥലമാണു തെരുവ്. തെരുവിലിറങ്ങി മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ പ്രതിഭാസമായ അക്രമത്തെ അഴിച്ചുവിടുകയെന്നതാണു മനുഷ്യനെ തടവിലിട്ടിരിക്കുന്ന ഇപ്പോഴത്തെ സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥിതിയെ വിഘടിതമാക്കാനുള്ള മറ്റൊരുപാധി.

ത്രികോണയുദ്ധം

ഘടനാവാദവും മാർക്സിസ്റ്റ് വിപ്ലവവാദവും തമ്മിൽ കൂട്ടിക്കുഴച്ചുണ്ടാക്കിയ ഒരു പ്രതിഭാസമായിരുന്നു പാരീസിലെ വിദ്യാർത്ഥിവിപ്ലവം. അതിന്റെ കാറ്റും കോളും കുറെയൊക്കെ അടങ്ങി. ഭഗ്നപ്രത്യാശരായ വിദ്യാർത്ഥികൾ വീണ്ടും “സ്വന്തം കാര്യം സിന്ദാബാദ്” വാദത്തിലേക്കു പ്രവേശിച്ചിരിക്കുകയാണ്.

എന്നാൽ മാർക്സിസവും അസ്തിത്വവാദവും ഘടനാവാദവും തമ്മിലുള്ള ത്രികോണയുദ്ധം ഫ്രാൻസിൽ ഇന്നും നടമാടുന്നു. മാർക്സിസ്റ്റും അസ്തിത്വവാദിയുമായ സാർത്ര് ഘടനാവാദത്തിനെതിരെ ഖഡ്ഗമൂരിയിട്ടു വർഷങ്ങൾ പത്തുപതിനഞ്ചായി. എന്നാൽ മാർക്സിസ്റ്റുകളിൽ പലരും ഇന്നു ഘടനാവാദികളായിത്തീർന്നിരിക്കുകയാണ്. ഘടനാവാദത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തയെത്തന്നെ പുനസ്സംഘടിപ്പിക്കുവാനാണ് ഈ എക്സ്മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ ഉദ്യമം. ഇവരിൽ പ്രധാനി ലൂയി ആൾട്ട് ഹൂസർ (Luis Althusser) ആണ്. മറ്റു രണ്ടു പ്രധാന പേരുകൾ ലുസിയൻ സിബാഗും (Lucien Sebag) ആങ്റി ലെഫെബറും (Henri Lefebvre) ആണ്. ഫ്രഞ്ചു കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആൾട്ട് ഹൂസർ ഒരു കരിങ്കാലിയത്രേ. മാർക്സിസത്തെ ഘടനാവാദത്തിന് ഒറ്റിക്കൊടുത്തു എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആരോപണം. ഏതായാലും മാർക്സിന്റെ ചിന്തയെ ഒരു പുതിയ രൂപത്തിലാണ് ആൾട്ട് ഹൂസർ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. “മാർക്സിന്റെ ഭാഗത്ത്” (For Marx) എന്ന ശീർഷകത്തിൽ 1965-ൽ അദ്ദേഹം പ്രസിദ്ധം ചെയ്ത പുസ്തകം ഇന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയിൽ ലഭ്യമാണ്. “ദാസ് കാപ്പിത്താൽ

വായിക്കുക" എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ രണ്ടു വാല്യം ഗ്രന്ഥം 1966-ൽ പുറത്തിറങ്ങി. ആൾട്ട് ഹൂസർ പറയുന്നത് 1848 വരെ മാർക്സ്, സ്വാതന്ത്ര്യം, യുക്തി മുതലായ കാര്യങ്ങളിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ഹ്യൂമനിസ്റ്റ് ആശയവാദിയായിരുന്നുവെന്നും, 1848 ന് ശേഷം മാർക്സ് ഒരു ശാസ്ത്രീയ സ്ഥിതിസമത്വവാദിയായിത്തീർന്നുവെന്നുമാണ്. 1848 ന് മുമ്പുള്ള മാർക്സ് വെറും ഐഡിയോളജിസ്റ്റ് മാത്രം. 1848 ന് ശേഷമുള്ള മാർക്സ് കറതീർന്ന ശാസ്ത്രകാരൻ. ഐഡിയോളജിയും ശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. പരസ്പര വിരുദ്ധമാണവ. ഹ്യൂമനിസം ഐഡിയോളജിയാണ്. സോഷ്യലിസം ശാസ്ത്രവും. ഐഡിയോളജി സമൂഹത്തെ വഴിതെറ്റിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രം ശരിയായ വഴി കാണിക്കുന്നു. ആൾട്ട് ഹൂസറുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ 1848-ൽ മാർക്സ്, ഹ്യൂമനിസം എന്ന ആശയവാദത്തെ നിരാകരിച്ചിട്ടു സോഷ്യലിസം എന്ന ശാസ്ത്രത്തെ അനുധാവനം ചെയ്യുവാൻ ആരംഭിച്ചു. സോഷ്യലിസം എന്നു പറയുന്നത് സാമൂഹ്യഘടനയിൽ വിവിധ ഘടകങ്ങൾ എപ്രകാരം പരസ്പരബന്ധിതമായിരിക്കുന്നു എന്നുള്ളതും ഘടനയ്ക്കകത്ത് ഓരോ ഘടകത്തിനുമുള്ള പ്രവർത്തന സവിശേഷതയും പഠിച്ചറിഞ്ഞ് സമൂഹത്തിന് യുക്തമായ പുതിയ ഘടന വാർത്തെടുക്കുക എന്നുള്ളതാണ്. ശാസ്ത്രീയമായ സാമൂഹ്യചിന്തയിൽ മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള നിർവ്വചനത്തിനൊന്നും സ്ഥാനമില്ല. മനുഷ്യനെ സാമ്പത്തിക മനുഷ്യനെന്നോ ചരിത്ര മനുഷ്യനെന്നോ സ്രഷ്ടാവായ മനുഷ്യനെന്നോ (Homo-economicus or Homo Historicus or Homo - faber) ലോകചരിത്രത്തിന്റെ കർത്താവെന്നോ വസ്തുവെന്നോ നിർവചിക്കേണ്ട. യഥാർത്ഥത്തിൽ സാമ്പത്തിക പ്രവർത്തനത്തിന്റെ കർത്താവ് മനുഷ്യനല്ല. ഉല്പാദകനോ ഉപഭോക്താവോ അല്ല. പ്രത്യുത, ഉല്പാദന ഉപഭോജന വിതരണ പ്രക്രിയയിലുള്ള പരസ്പര ബന്ധങ്ങളാണ് എന്നാണ് ആൾട്ട് ഹൂസറുടെ പക്ഷം. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, യഥാർത്ഥ ശാസ്ത്രീയ സ്ഥിതിസമത്വവാദം ഈ പരസ്പര സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിശകലനം ചെയ്ത്, ശാസ്ത്രീയമായ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഒരു പ്രവർത്തന പദ്ധതി (Praxis) സ്വീകരിക്കുകയെന്നതാണു മാർക്സിസത്തിന്റെ ചുമതല.

ഏതായാലും പ്രതിയോഗികൾ ഈ ഘടനാവാദാധിഷ്ഠിതമായ മാർക്സിസത്തെ, ശാസ്ത്രവുമല്ല, ആശയവാദവുമല്ല എന്നു പറഞ്ഞ് പരിഹസിക്കുകയാണ്. 'സത്യവിശ്വാസികളായ മാർക്സിസ്റ്റു'കളിൽ പ്രധാനി ആങ്റി ലെഫേബറാണ്. ലേവി സ്റ്റ്രൗസിനെതിരെ തന്നെയാണ് ലെഫേബർ ഖഡ്ഗമൂരുന്നത്. ഭാഷയുടെ ഘടനയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനുഷ്യസമൂഹത്തെ മനസ്സിലാക്കാനൊക്കുകയില്ലെന്നും ഘടനാവാദം എന്നു പറ

യുന്നത് ക്രിസ്തുവിനു മുൻപ് അഞ്ചാം ശതാബ്ദത്തിൽ തന്നെ ഹെറാക്ലീറ്റസ് നിരാകരിച്ച പാർമെനിഡീസിന്റെ വാദമാണു ലേവി സ്ട്രൗസ് പുറത്തുകൊണ്ടുവന്നിട്ടുള്ളതെന്നും അദ്ദേഹം അപലപിക്കുന്നു. എല്ലാ വസ്തുക്കളും ഒരുമിച്ച് ഒരു ആയിത്തീരൽ പ്രസ്ഥാനത്തിലാണെന്നുള്ള ഹെറാക്ലീറ്റസിന്റെ വാദത്തിനെതിരായി, മനുഷ്യമനസ്സാണു വിഘടിത വസ്തുക്കളെ പരസ്പരം ഘടിപ്പിക്കുന്നതെന്നുള്ള പാർമെനീഡിസിന്റെ വാദം അന്നും ഇന്നും തെറ്റാണെന്നു ലെ ഫേബർ ശഠിക്കുന്നു.

സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനത്തിന്റെ കുട്ടിക്കളി

ടെക്നോളജിയുടെ കുട്ടിക്കളിയാണു കാണുന്നതിനെയൊക്കെ വിഘടിപ്പിച്ചു സർവത്തെയും വ്യക്തീകരിക്കുകയെന്നത്. പ്രാപഞ്ചിക കാലത്തെയും ലോകത്തെയും ജീവനെയുമൊക്കെ വിശകലനാസക്തമായ ശാസ്ത്രം വെട്ടിമുറിച്ചു പരിശോധിക്കുന്നു. ആഗന്തുകവും യാദൃച്ഛികവുമായ സകലത്തെയും ഒഴിച്ചുമാറ്റി നവീനത്വവും അദ്ഭുതാവഹതയും നിർമ്മാർജനം ചെയ്യാനുള്ള ഘടനാവാദികളുടെ ഈ ശ്രമം പ്രതിലോമപരമായ ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തി മാത്രമാണെന്നു ലെ ഫേബർ അധിക്ഷേപിക്കുന്നു. നിശ്ചലമായ വസ്തു ലോകത്തെ ദൃഷ്ടാന്തമാക്കി ചലനമില്ലാത്ത ഒരു മനുഷ്യലോകത്തെ കെട്ടിപ്പടുക്കാനാണ് ഈ വ്യാജശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ ശ്രമിക്കുന്നതത്രെ. സമൂഹത്തെ അപ്പാടെ വിശകലനം ചെയ്ത് ഓരോരുത്തനും വ്യക്തവും സ്ഥിരവുമായ ഒരു ജോലിയും കൊടുത്തു, സമൂഹത്തിന്റെ മുൻപോട്ടുള്ള പുരോഗതിയെ തടയത്തക്കവണ്ണം മരവിപ്പിക്കാനാണു ഘടനാവാദികൾ ശ്രമിക്കുന്നത് എന്നാണ് ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ അഭിപ്രായം. ലെ ഫേബറും ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാനും ഒക്കെ ഈ അഭിപ്രായക്കാരാണ്. മനുഷ്യനെ മറക്കുന്ന ഈ ഘടനാവാദാധിഷ്ഠിത മാർക്സിസം മനുഷ്യരാശിയുടെ ശത്രുവാണെന്നും ബൂർഷ്വാവ്യവസ്ഥിതിയെ നിലനിർത്തിക്കൊണ്ടു പോകാനുള്ള ഉദ്യമമാണെന്നും അവർ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു.

ഏതായാലും ത്രികോണയുദ്ധം ഫ്രാൻസിൽ നിന്നു മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ചു തുടങ്ങിയിട്ടേയുള്ളു. അധികം താമസിയാതെ ഘടനാവാദം ഇവിടെയും എത്തും; സംശയമില്ല. ഈ ലേഖനത്തെ അതിന്റെ ഒരു ബിറ്റ് നോട്ടീസായി മാത്രം എടുത്താൽ മതി.

(*ഭാഷാപോഷിണി*, ജൂൺ - ജൂലൈ, 1977)

10

ശാസ്ത്രം, മതം, ദർശനം – ജ്ഞാനാർജ്ജനരീതികളുടെ ഒരു താരതമ്യ പഠനം

ആമുഖമായി മൂന്നു കാര്യങ്ങൾ പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ. ഒന്നാമത് മതം, ദർശനം, ശാസ്ത്രം എന്നൊരു വേർതിരിവ് ഭാരത പാരമ്പര്യത്തിലില്ല. ഇങ്ങനെ മൂന്ന് വ്യത്യസ്താന്വേഷണങ്ങളുണ്ടെന്ന ആശയം തന്നെ പാശ്ചാത്യമാണ്.

രണ്ടാമത്, പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിൽ ഈ മൂന്നിനെക്കുറിച്ചും അഭിപ്രായൈക്യമില്ല. സമഗ്രമായ ഒരു പഠനത്തിന് അനേക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ തന്നെ ചമച്ചെങ്കിലേ ഒക്കൂ.

മൂന്നാമത്, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതി മതത്തിനും ദർശനത്തിനും നിയാമകമാക്കുവാനുള്ള പ്രവണത ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടുന്ന ഒന്നു തന്നെയാണ്.

*   *   *   *   *   *   *   *

ഏതായാലും ശാസ്ത്രത്തിൽതന്നെ ആരംഭിയ്ക്കാം. സമയം കുറവായതുകൊണ്ട് മൂന്നു പ്രവണതകളെക്കുറിച്ച് കുറച്ചൊന്നു പറയുന്നതിനേ സാധിക്കൂ. ആംഗ്ലോ–അമേരിക്കൻ പാരമ്പര്യം, ജർമ്മൻ പാരമ്പര്യം, മാർക്സിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യം ഇവ മൂന്നിലും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതിയെയും ജ്ഞാനാർജ്ജനമാർഗ്ഗങ്ങളേയും കുറിച്ച് പറയുന്നത് ഇരുപത് നിമിഷം കൊണ്ട് സമാഹരിക്കാവുന്നതല്ല. മൂന്ന് പാരമ്പര്യങ്ങളെയും കുറിച്ച് നിഷ്പക്ഷമായോ സമതുലിതമായോ പറയുന്ന പുസ്തകമൊന്നും ഞാൻ ഇതുവരെ കണ്ടിട്ടില്ല.

1. ആംഗ്ലോ അമേരിക്കൻ പാരമ്പര്യം

സമഗ്രമായി ഇംഗ്ലീഷ് ചിന്തയെ കുറിക്കുന്ന ലഘുഗ്രന്ഥമാണ് Criticism and The Growth of Knowledge.[1] 1965–ൽ ലണ്ടനിൽ വച്ചു കൂടിയ അന്താരാഷ്ട്രീയ സംഭാഷണത്തിന്റെ റിപ്പോർട്ടിന്റെ നാലാം ചോദ്യം ഇതാണ്. കാൾ പോപ്പറും തോമാസ് കൂണും, പാൾ ഫയറാബെൻഡും സ്റ്റീഫൻ ടൂൾമിനും ഒക്കെയുണ്ടായിരുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞവരൊക്കെ ഈ സംഭാഷണത്തിന്റെ ഫലമായി തങ്ങളുടെ ആശയങ്ങൾക്ക് നവരൂപം നല്കിക്കൊണ്ട് പുതിയ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇന്ന്

ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജനരീതിയെപ്പറ്റി കൂടുതൽ എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത് പോപ്പറിന്റെ ശിഷ്യയും കേംബ്രിഡ്ജിലെ ശാസ്ത്ര ദർശന പ്രൊഫസറുമായ മേറി ഹെസ്സെയാണ്.

പോപ്റിന്റെ ആശയങ്ങളിൽ പ്രധാനമായവ ചുവടെ കുറിക്കുന്നു.

1) നൂറു പ്രാവശ്യം A ചെയ്യുമ്പോൾ B ഉണ്ടായി എന്നതുകൊണ്ട് 101–ാം പ്രാവശ്യം അങ്ങിനെ ഉണ്ടാകുമെന്ന് പ്രവചിക്കുന്നത് ന്യായരീത്യാ അസാദ്ധ്യമാണെങ്കിലും, ആധുനിക ശാസ്ത്രം പുരോഗമിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രവചനങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയായതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രജ്ഞാനം സിദ്ധജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ട അറിവാണെന്ന് പറയുവാൻ ആർക്കും സാദ്ധ്യമല്ല.

2) ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജന മാർഗ്ഗങ്ങളിൽ പ്രധാനമായിട്ടുള്ളത് - ഊഹം, പരീക്ഷണം, ഖണ്ഡനം എന്നിവയാണ്. ഒരു ശാസ്ത്രജ്ഞൻ തന്റെ മുമ്പുള്ള അനുഭവങ്ങളെയും അറിവിനെയും ആസ്പദമാക്കി എ ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ബി ഉണ്ടാകുന്നത് എന്ന് ഒരു സിദ്ധാന്തം (Theory) ഉന്നയിക്കുന്നു. അത് പരീക്ഷിക്കുവാൻ ഒരു പരീക്ഷണ സമ്പ്രദായം (experiment) സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ആ പരീക്ഷണം ആർക്കും ചെയ്യാവുന്ന രീതിയിലുള്ളതായിരിക്കണം. ആ പരീക്ഷണം കൊണ്ട് ആ സിദ്ധാന്തം സിദ്ധമായോ ഇല്ലയോ, പരീക്ഷണത്തിൽ വൈകല്യങ്ങളുണ്ടായിരുന്നോ, എന്നൊക്കെ തീരുമാനിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ സമൂഹമാണ്. സിദ്ധാന്തത്തെയും പരീക്ഷണത്തെയും ഉള്ള നിശിതങ്ങളായ ഖണ്ഡന മണ്ഡനങ്ങളെ സിദ്ധാന്തം അതിജീവിക്കുന്നെങ്കിൽ, ഉപയോഗയോഗ്യമായ ഒരു സിദ്ധാന്തം സംസിദ്ധമായി. അതിന് കുറവ് വല്ലതുമുണ്ടെങ്കിൽ പിന്നീട് അത് പരിഹരിക്കാം. ഇങ്ങനെ പല ഗവേഷകന്മാർ സമ്പാദിച്ചു കുന്നുകൂട്ടുന്ന സിദ്ധാന്ത സംഹിതയേയാണ് നാം ശാസ്ത്രം എന്ന് പറയുന്നത്. അത് വസ്തുനിഷ്ഠമാണ്. ഗ്രന്ഥശാലകളിൽ സംഭരിച്ചുവെയ്ക്കാവുന്ന ഒരു വസ്തുവാണ് ശാസ്ത്രജ്ഞാനം.

പോപ്പറുടെ ഈ വാദത്തെ എതിർക്കുന്നവരിൽ പ്രധാനികൾ തോമാസ് കൂണും പാൾ ഫയറാബെൻഡുമാണ്. കുന്നുകൂടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന (Cumulative) ഒന്നല്ല ശാസ്ത്രമെന്നും, സാധാരണ ശാസ്ത്രമെന്നും വിപ്ലവാത്മക ശാസ്ത്രമെന്നും വേർതിരിച്ചെങ്കിലേ കാര്യം വ്യക്തമാകയുള്ളുവെന്നും കൂൺ വാദിക്കുന്നു. The Structure of Scientific Revolutions എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രധാന ഗ്രന്ഥത്തിൽ, ഇന്നുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അധികഭാഗവും “സാധാരണ ശാസ്ത്രം” (ordinary science) ആണെന്നും, ശാസ്ത്രജ്ഞ സമൂഹത്തിലെ അംഗീകൃത സിദ്ധാന്തങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ചില പുതിയ വിശദീകരണങ്ങളും തിരുത്തലുകളും മാത്രം

ചെയ്യുന്ന ആ സാധാരണ ശാസ്ത്രം കൊണ്ടല്ല യഥാർത്ഥ പുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതെന്നും, അംഗീകൃത സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനരൂപമായ പാരഡൈം അല്ലെങ്കിൽ സിദ്ധാന്ത ചിത്രങ്ങളുടെ വിപ്ലവപരമായ പരിവർത്തനംകൊണ്ടാണ് വലിയ ശാസ്ത്രപുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതെന്നും ഉള്ള കൂൺ സിദ്ധാന്തത്തെ എല്ലാവരും അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. ശാസ്ത്രത്തിൽ പുരോഗതിയുണ്ടാകുന്നതിന് വ്യവസ്ഥാപിത മാർഗ്ഗങ്ങളൊന്നുമില്ലെന്നും, ശാസ്ത്രം ഇന്ന രീതിയിലേ മുമ്പോട്ടു പോകാവൂ എന്ന് ശഠിക്കുന്നത് ശാസ്ത്രത്തെ പിടിച്ചുകെട്ടിയിടുന്ന രീതിയാണെന്നും Against Method എന്ന തന്റെ വിവാദവിഷയമായ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പോൾ ഫയറാബെൻഡ് പറയുന്നു.

എന്നാൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠത എന്നതുകൊണ്ട് കർത്തൃനിരപേക്ഷമാണ് ശാസ്ത്രം എന്നർത്ഥമില്ലെന്നും, എല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങളും മനുഷ്യസൃഷ്ടങ്ങളും ഓരോ ഭാഷയുടേയും സംസ്കാരത്തിന്റേയും പ്രത്യേകതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവയുമായതുകൊണ്ട്, ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമെന്ന് വിവക്ഷിക്കുന്നത്, ശാസ്ത്രജ്ഞ സമൂഹത്തിൽ ഓരോ സിദ്ധാന്തത്തിന്റേയും സ്ഥിരീകരണത്തിന് ചില പ്രത്യേക അംഗീകൃത മാർഗ്ഗങ്ങൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രമാണെന്നുമാണ് ആംഗലഭാഷയിലുള്ള ശാസ്ത്രദർശനത്തിലെ ശക്തിയായ അഭിപ്രായൈക്യം. എല്ലാ സിദ്ധാന്തങ്ങളും പുതിയ അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ പരിവർത്തന വിധേയങ്ങളാണെന്നും ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനത്തിന് പരമതയൊന്നുമില്ലെന്നും മിക്ക ദർശകരും ഇന്ന് സമ്മതിക്കും.

ജർമ്മൻ ശാസ്ത്രദർശനം

കർത്തൃനിരപേക്ഷത എന്നത് ഇംഗ്ലീഷുകാർക്കുള്ളതുപോലെ ജർമ്മൻകാർക്ക് അത്ര വലിയ നിർബന്ധമുള്ള കാര്യമല്ല. വിൽഹെൽ മഡിൽറ്റായ് ചരിത്രബോധത്തെ (historical consciousness) സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും പാത്രമാക്കിയതോടെ ആത്മനിഷ്ഠതയ്ക്ക് ജ്ഞാന സമ്പാദനത്തിൽ പ്രധാന സ്ഥാനം ലഭിച്ചു. ഹുസ്സേളിന്റെ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിലും കർത്തൃനിഷ്ഠമായ ബോധതലമാണല്ലോ സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. ഹൈഡെഗ്ഗറിന്റെ ഡാസൈൻ വിശകലനത്തിലും ആത്മനിഷ്ഠതയുടെ അപഗ്രഥനമാണ് ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന്റെ പ്രഥമ പടി.

ഈ ഉപനതിയെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജന മാർഗ്ഗത്തിന്റെ അടിത്തറയായി അവതരിപ്പിച്ചത് ഹാൻസ് ഗെയോർഗ് ഗാഡമറാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ Wahrheit und Methode (സത്യവും രീതിയും) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത് ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനമുൾപ്പെടെ എല്ലാ ജ്ഞാനവും

മുൻവിധിയെ ആശ്രയിച്ചാണിരിക്കുന്നതെന്നാണ്. ശാസ്ത്രരീതി എന്ന് പറയുന്നത് വസ്തു ഇന്ന വിധമായിരിക്കണമെന്ന് ഒരു മുൻവിധിയുണ്ടാക്കിയിട്ട് ആ മുൻവിധി എന്തുമാത്രം ശരിയാണെന്നറിയുന്നതിന് സഹായിക്കുന്ന ഒരു പരീക്ഷണ പ്രക്രിയ സൃഷ്ടിച്ച് മുൻവിധിയെ പരിശോധിച്ചു ശരി വയ്ക്കുന്നതത്രെ. പക്ഷേ മുൻവിധി ശരിയല്ല എന്ന് ബോദ്ധ്യപ്പെടുമ്പോൾ, ആ മുൻവിധിയെത്തന്നെ ഒരു വസ്തു (object) ആക്കി വെച്ചിട്ട് മുൻവിധിയെപ്പറ്റിയുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം അറിയുന്നതിനു വേണ്ടി മുൻവിധിയെപ്പറ്റി ഒരു മുൻവിധിയുണ്ടാക്കി പരീക്ഷിക്കണം. ഇങ്ങനെ മുൻവിധിയെക്കുറിച്ചുള്ള മുൻവിധി ശരിയല്ലെങ്കിൽ, മുൻവിധിയെ കുറിച്ചുള്ള മുൻവിധിയെ പരീക്ഷിയ്ക്കാനൊക്കുന്ന മറ്റൊരു മുൻവിധിയുണ്ടാക്കണം. ഇങ്ങനെ മുൻവിധി കൊണ്ടേ ശാസ്ത്രജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുള്ളു എന്ന ഗാഡമറിന്റെ വാദം നമുക്കത്ര രുചിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ കാരണം മുൻവിധിയെക്കുറിച്ച് നമുക്കൊരു മുൻവിധിയുള്ളതുകൊണ്ടു മാത്രമാണത്രെ. അതായത് മുൻവിധി വസ്തുനിഷ്ഠതയ്ക്ക് വിരോധമാണെന്നും മുൻവിധിയില്ലാത്ത വസ്തുനിഷ്ഠ ജ്ഞാനം സാദ്ധ്യമാണെന്നുമുള്ള നമ്മുടെ മുൻവിധിയെയും എടുത്ത് പരിശോധിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ, പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലുണ്ടായ Enlightenment അല്ലെങ്കിൽ Erklaerung എന്നു പറയുന്ന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ നിന്ന് നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു അപരീക്ഷിത പൈതൃകമാണതെന്ന് ബോദ്ധ്യമാവും എന്നദ്ദേഹം ശഠിക്കുന്നു.

ഈ ചിന്താഗതിയെ നിശിതമായി വിമർശിക്കുന്ന ഒരു സമീപനമാണ് യൂർഗൻ ഹാബർമാസിന്റേത്. വ്യക്തിയുടെ ബോധതലത്തെ സകല വിജ്ഞാനത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനമായി എടുക്കുന്ന ഈ പ്രവണത സ്വീകാര്യമല്ലെന്നും ആരാണ് ഈ വ്യക്തിയെന്നും വ്യക്തിയുടെ ബോധത്തെ കരുപ്പിടിച്ച ശക്തികളേതെന്നും അറിയണമെങ്കിൽ ഗാഡമർ പറയുന്നതുപോലെ വ്യക്തി നില്ക്കുന്ന സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റി മാത്രം അറിഞ്ഞാൽ പോരാ, അയാളുടെ മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ പരിണാമ ചരിത്രവും, വർഗ്ഗപാരമ്പര്യവും താല്പര്യങ്ങളുടെ പ്രത്യേകതകളും ഒക്കെ അറിഞ്ഞെങ്കിൽ മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്ന് ഹാബർമാസ് വാദിക്കുന്നു.

മാർക്സിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തം

ഇടതനായ ഹാബർമാസിന്റെ വാദത്തെ ഔദ്യോഗിക മാർക്സിസം വിമർശിക്കുന്നത്, അദ്ദേഹത്തിന്റെ വർഗ്ഗതാല്പര്യവാദങ്ങൾ കൊണ്ട് മാത്രം ഗാഡമറുടെ ചിന്തയുടെ പ്രശ്നം വെളിയിൽ വരുന്നില്ല. വിശദീകരണമാണ് ദർശനത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം എന്ന അക്കാദമിക്ക് ചിന്താരീതിയാണ് ഹാബർമാസിലും കാണുന്നതെന്നും ദർശനത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉദ്ദേശ്യം, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുക മാത്രമല്ല, യാഥാർത്ഥ്യത്തെ

സാമൂഹ്യമായി സംഘടിതമായ പ്രയത്നം മൂലം (Socially organized labour) കൈകാര്യം ചെയ്ത് പരിവർത്തനം ചെയ്യുന്ന പ്രക്രിയയിൽക്കൂടെ മാത്രമേ ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനമുണ്ടാകയുള്ളു എന്ന് മാർക്സിസം വാദിക്കുന്നു.

ഒരു ശതാബ്ദം മുമ്പ് മാർക്സ് തന്നെ പറഞ്ഞു: "മനുഷ്യരുടെ ബോധമല്ല അവരുടെ ഉണ്മയെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നത്; നേരെമറിച്ച്, അവരുടെ സാമൂഹ്യ ഉണ്മ (Social being) അവരുടെ ബോധത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നു"[6] എന്ന്. യാഥാർത്ഥ്യം ഒരു പ്രക്രമമാണ്. മനുഷ്യജീവിതം ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രക്രമമാണ് (Social Process). പ്രകൃതിയെപ്പോലെതന്നെ നിയമബദ്ധമാണ് ഈ സാമൂഹ്യപ്രക്രമവും. പ്രകൃതിയിലെ പ്രക്രമത്തേക്കാൾ കൂടുതലായി സാമൂഹ്യപ്രക്രമത്തിലുള്ളത് മാനുഷിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നുള്ളതാണ്. അവ നിയമബദ്ധമല്ലെന്നും അവയ്ക്ക് ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു വ്യവസ്ഥിതിയുണ്ടാക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും ശഠിക്കുന്നത് മൗഢ്യമാണ്. പക്ഷേ അങ്ങനെ ശഠിക്കുന്നയാളാണ് കാൾ പോപ്പർ.

ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനം ആപേക്ഷിക സത്യമാണെന്ന് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ സമ്മതിക്കും. പക്ഷേ ആ സമ്മതത്തെ മതചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നതിനെ അവർ എതിർക്കും. ശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ദർശനപരമായ പ്രാധാന്യത്തെ നിഷേധിക്കുവാൻവേണ്ടി ബൂർഷ്വാ ദർശനം കൊണ്ടുവരുന്ന ഉപാധികളാണ് നിയോ പോസിറ്റിവിസം, ഇറാഷനലിസം (എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസം), മതദർശനങ്ങൾ മുതലായവ എന്നാണ് മാർക്സിസ്റ്റ് വാദം.

റസ്സലിനേയും ഭാഷാവിശകലന ദർശകന്മാരേയും കാർനാപ്പിനേയും വിറ്റ് ഗെൻ സ്റ്റൈനേയും എല്ലാം നിയോ പോസിറ്റിവിസ്റ്റുകളായിട്ടാണ് മാർക്സിസം കാണുന്നത്. ഡിൽറ്റായും ബെർഗ്സണും ഹൈഡെഗ്ഗറും എക്സിസ്റ്റൻഷ്യലിസ്റ്റുകളെല്ലാം തന്നെ നിർയുക്തിവാദികളാണ്, വ്യക്തിവാദികളാണ്.

* * * * * * * *

ദർശനത്തിന്റെ ജ്ഞാനാർജ്ജനം മറ്റു ശാസ്ത്രങ്ങളിലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ സാമാന്യ തത്വങ്ങളെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിൽ കൂടെയുണ്ടാകുന്നതാണെന്ന് ഭാഷാ വിശകലനക്കാരും മാർക്സിസ്റ്റുകളും ഒരുപോലെ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ പ്രധാനമായ വ്യത്യാസം, സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും (theory and practice) തമ്മിലുള്ള പരസ്പരാപേക്ഷികതയെക്കുറിച്ചും പ്രയത്നത്തെ (labour) ഒരു ജ്ഞാനാർജ്ജന സാംഗത്യമുള്ള (epistemological) ഉപാധിയായി കരുതുന്നതിലും, ദർശനം സമൂഹത്തേയും

പ്രകൃതിയേയും രൂപപ്പെടുത്തുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായി കാണുന്നതിലു മാണ്. എന്നാൽ ശാസ്ത്രവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യബന്ധം ഇന്ന് പൊതുവേ സമ്മതിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്.

മതത്തെക്കുറിച്ച് മാർക്സിസത്തിനുള്ള ചിന്ത പുതിയ രൂപം എടുത്തു കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. സോവ്യറ്റ് യൂണിയനിൽ ഓർത്തഡോക്സ് സഭയ്ക്ക് മാത്രമല്ല, ഇസ്ലാമിനും ബുദ്ധമതത്തിനും അടുത്ത കാലത്തു ണ്ടായ ഉപോൽഗതിയെത്തുടർന്ന് നിരീശ്വരത്വ പ്രചരണത്തിന് ഇതിന് മുമ്പൊരിക്കലുമില്ലാതിരുന്നതുപോലെ ബലം കൊടുത്ത് മുമ്പോട്ടു കൊണ്ടുപോകയാണൊരു വശത്ത്. മതപുനരുജ്ജീവനത്തെ അടിച്ചമർ ത്തുവാനുള്ള ഒരു സംഘടിതയത്നമാണ് രണ്ടു വർഷമായി നടക്കുന്നത് എന്നതിനെക്കുറിച്ച് എനിക്ക് സന്ദേഹമില്ല.

മാർക്സിസ്റ്റുകളല്ലാത്തവർക്കുതന്നെ മതം എന്ന സാമാന്യ നാമത്തി ലറിയപ്പെടുന്ന പ്രതിഭാസത്തെപ്പറ്റി വ്യക്തമായ ആശയങ്ങളൊന്നുമില്ല. മാർക്സിസത്തിലെ പുതിയ നീക്കം, കാറൽ മാർക്സ് മതത്തെപ്പറ്റി പറ ഞ്ഞത് അന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ മതം വഹിച്ചിരുന്ന പങ്കിനെ അടിസ്ഥാ നമാക്കിയായിരുന്നുവെന്നും ഇന്ന് മതം രാഷ്ട്രമീമാംസയിലും സാമൂഹ്യ പുരോഗതിയിലും വഹിക്കുന്ന പങ്ക് ഇന്നത്തെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ പഠിച്ച് വിലയിരുത്തുകയാണ് വേണ്ടത് എന്നുമാണ്. ഈ ചിന്താഗതിയാണ് ആഴ ത്തിൽ ചിന്തിക്കുന്ന മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കുള്ളത്.

മതവും ദർശനവും

മതവും ദർശനവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യവാദമാണ് ഹേഗലിന്റേത്. മതദർശനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ (Lectures on The Philosophy of Religion)[7] ഹേഗൽ പറയുന്നത് മതത്തിന്റേയും ദർശന ത്തിന്റേയും ലക്ഷ്യം ഒന്നാണെന്നത്രേ. ഇതിനെതിരായിട്ടാണ് മാർ ക്സിന്റെ മാത്രമല്ല, കീർക്കഗോറിന്റെയും ചിന്താവിപ്ലവം.

“ദർശനം തന്നെ, യഥാർത്ഥത്തിൽ, ആരാധനയാണ്; അത് മതമാണ്; കാരണം, മതത്തിലേപ്പോലെതന്നെ, കർത്തൃനിഷ്ഠങ്ങളായ ചിന്തക ളേയും അഭിപ്രായങ്ങളേയും മാറ്റിവെച്ചിട്ട് ദർശനവും തേടുന്നത് ഈശ്വ രനെയാണ്. ഇങ്ങനെ ദർശനം മതത്തോട് താദാത്മ്യമുള്ളതാണ്. എന്നാൽ വ്യത്യാസമുണ്ട്. ദർശനത്തിന്റെ രീതി, മതത്തിന്റേതിൽ നിന്ന് വ്യത്യ സ്തമാണെന്നു മാത്രം.”

ദർശനം തേടുന്നത് ആത്യന്തികാശയ (Absolute Idea) ത്തെയാണെ ന്നുള്ള ഹേഗലിന്റെ ചിന്തയ്ക്കെതിരെ, ജീവനുള്ള ദൈവത്തെയാണ് മതം തേടുന്നതെന്ന് കീർക്കഗോർ പറഞ്ഞപ്പോൾ, മതം മനുഷ്യരാശിയുടെ

ശത്രുവാണെന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കാണുന്നതിൽനിന്ന് മനുഷ്യനെ പിടിച്ചുനിർത്തുന്ന മതം ചൂഷകസംഘം ഉപയോഗിക്കുന്ന മയക്കുമരുന്നാണെന്നും മാർക്സ് വാദിച്ചു.

മതം, ശാസ്ത്രം, ദർശനം ഇവയിലെ ജ്ഞാന സമ്പാദന മാർഗ്ഗങ്ങളെപ്പറ്റി പൊതുവായി പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഈ പ്രബന്ധം ഉപസംഹരിക്കട്ടെ.

1) മതവും ശാസ്ത്രവും ദർശനവും മനുഷ്യരാശിയുടെ അനുഭവത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണ്. മതത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ അനുഭവത്തിന് മുൻതൂക്കം കൊടുക്കുന്നുവെങ്കിലും പൊതുവായുള്ള അനുഭവങ്ങൾക്കാണ് മൗലിക പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്.

2) മതവും ശാസ്ത്രവും ദർശനവും ആഗമാപേക്ഷികമാണ്. മതം വ്യക്തിയുടേതും ശാസ്ത്രം പൊതുവിന്റേതുമെന്നുള്ള നിർവ്വചനത്തിൽ വലിയ കഴമ്പില്ല. മതവും ദർശനവും ശാസ്ത്രവും പൊതുപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. അല്ലെങ്കിൽ സാമൂഹ്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളാണ്. വ്യവസ്ഥാപിത മതങ്ങളും ദർശനപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ശാസ്ത്ര ഗവേഷണ പ്രക്രിയയും ഒരു സമൂഹത്തിന്റേതാണ്. മതാനുയായികളുടെ സമൂഹം; ദർശക സമൂഹം; ശാസ്ത്ര ഗവേഷക സമൂഹം.

3) മതത്തിനും ശാസ്ത്രത്തിനും ദർശനത്തിനും അതതിന്റേതായ സിദ്ധി സമ്പ്രദായങ്ങളുണ്ട് (verification or validation techniques). ഈ സിദ്ധി സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഓരോ മതത്തിനും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കാമെങ്കിലും ഏതെങ്കിലും ഒരു മതമെടുത്താൽ അതിനകത്ത് സത്യമേത് അസത്യമേത് എന്ന് വേർതിരിക്കുന്നതിനുള്ള കാറ്റഗറികളെക്കുറിച്ച് ആ മത വ്യവസ്ഥിതിയ്ക്കകത്ത് സാമാന്യമായ അഭിപ്രായൈക്യം ഉണ്ട്. അതുപോലെ ദർശനത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും അതതിന്റെ സമൂഹം അംഗീകരിക്കുന്ന ന്യായീകരണ സമ്പ്രദായങ്ങളുണ്ട്.

4) മതത്തിലായാലും ദർശനത്തിലായാലും ശാസ്ത്രത്തിലായാലും സിദ്ധാന്തവും (theory) പ്രയോഗവുമുണ്ട്. സിദ്ധാന്തത്തെ മുൻവിധിയെന്ന് വിളിക്കുന്നതിൽ തെറ്റില്ല. ഒന്നോ ഒന്നിലധികമോ പരികല്പനങ്ങൾ എല്ലാ മതത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും ദർശനത്തിലുമുണ്ടെന്ന് മാത്രമല്ല; പരികല്പനങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനുള്ള ഉപാധിയും പരികല്പനങ്ങളുടെ പ്രായോഗിക പരിണതഫലങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി അവയെ വിലയിരുത്തുന്ന പതിവും മതത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും ദർശനത്തിലുമുണ്ട്.

5) എന്നാൽ വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് ചോദിച്ചാൽ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മിക്കവാറും ചോദ്യങ്ങൾക്ക് മറുപടി നല്കുവാൻ മതമോ ദർശനമോ ശക്തമല്ല. പൊതുവായ സാമാന്യ പ്രശ്നങ്ങ

ളിൽ പലതിനും മറുപടി പറയുവാൻ വ്യത്യസ്ത ശാസ്ത്രങ്ങൾക്കും സാദ്ധ്യമല്ല.

1. Ed. by Imre Lakatos and Alan Musrave, Cambridge University Press, 1970, Reprinted 1976.

2. See P. A. Schilpp (Ed) *The Philosophy of Karl R. Popper*, Open Court, 1974.

3. Second Edition, Chicago University Press, 1970.

4. Eng. Tr. H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Sheed & Ward, London, 1975.

5. Jvrgen Habermas, *Knowledge and Human Interests.*

6. K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Vol. I, pp. 503-504.

7. Eng. Tr. E. B. Speirs and J. B. Sandenon, London, 1895, see Vol. I, pp. 18-25

11

കാര്യകാരണതത്വവും യാദൃച്ഛികതയും

കാര്യകാരണതത്വം ഇല്ലെങ്കിൽ ശാസ്ത്രമേ ഇല്ലെന്നായിരുന്നു അടുത്ത കാലം വരെ ധാരണ. ഇന്നതിന് സ്വീകാര്യത കുറവാണ്. ഭാരതത്തിലെ തർക്കശാസ്ത്രവും ഗ്രീക്കു തത്വശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ ഇക്കാര്യത്തിൽ ചില വ്യത്യാസങ്ങളൊക്കെയുണ്ട്. ഏതായാലും ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിൽ ഈ അടുത്തകാലത്ത് കാര്യകാരണതത്വത്തെപ്പറ്റി ഉണ്ടായിട്ടുള്ള പുതിയ സങ്കൽപങ്ങൾ കുറേക്കൂടി പ്രൗഢമായ രീതിയിൽ ഭാരതചിന്ത അനേക ശതവർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് സമീക്ഷിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് പരമാർത്ഥം.

കാര്യകാരണതത്വത്തെ വ്യവസ്ഥാപിത രീതിയിൽ കൈകാര്യം ചെയ്ത ആദ്യ പാശ്ചാത്യ ചിന്തകൻ അരിസ്റ്റോട്ടിൽ തന്നെ. പ്ലേറ്റോ രൂപകാരണ (formal cause) ത്തെപ്പറ്റി ടിമേയസിൽ കുറെ വാദങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷേ, തനിക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന യവന ചിന്തകന്മാരുടെയെല്ലാം ചിന്തയെ പരിശോധിച്ച് ചതുർവിധ കാരണങ്ങളെപ്പറ്റി അവർ പ്രതിപാദിക്കുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാക്കിയത് അരിസ്റ്റോട്ടിലാണ്. രൂപം, ഉപാദാനം, നിമിത്തം, അന്തിമം എന്നിവയാണ് ആ നാലെണ്ണം. ഒരു കാര്യം നമുക്കു മനസ്സിലാകണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സമീപവും പരമവുമായ കാരണങ്ങളെല്ലാം അറിയുകയാണാവശ്യം എന്ന് അരിസ്റ്റോട്ടിൽ (ഫിസിക്സ് 1:5) വാദിച്ചതിനെ ആധാരമാക്കി, തോമസ് അക്വിനാസ് കാരണം എന്നത് സമസ്ത ശാസ്ത്രീയ പരിചിന്തന ലക്ഷ്യമാണെന്ന് വാദിച്ചു (In Metaphysicam Aristotelis 1:1:1). മനസ്സിലാക്കുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെ തന്നെ അർത്ഥം, ഒരു കാര്യം എന്താണെന്നും എന്തുകൊണ്ടുണ്ടായി എന്നും മനസ്സിലാക്കുകയാണ്. എന്താണെന്നു മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ ആന്തരിക ഘടനയ്ക്കാസ്പദമായ ഉപാദാന കാരണവും രൂപകാരണവും വിശകലനം ചെയ്യണം (material and formal causes). അത് എന്തുകൊണ്ടുണ്ടായി എന്ന് മനസ്സിലാക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ ബാഹ്യബന്ധങ്ങൾക്ക് നിദാനമായ നിമിത്തകാരണവും അന്ത്യകാരണവും (efficient and final causes) പരിശോധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ ചതുർവിധ കാരണങ്ങൾകൊണ്ട് കാര്യങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ശാസ്ത്രം എന്ന് അക്വിനാസ് ചിന്തിച്ചു (Summa 1 q; 3: a 8C; q 105 a 5C).

പക്ഷേ, 'ബി' എന്ന കാര്യത്തിന്റെ കാരണം 'എ' ആണ് എന്നു പറയുന്നത് എന്തടിസ്ഥാനത്തിലാണ് എന്ന ചോദ്യം ഒരുവിധം സന്ദേഹവാദത്തിലേക്കാണ് പാശ്ചാത്യചിന്തയെ കൊണ്ടുചെന്നെത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബെർട്റൻഡ് റസ്സൽ 1913-ൽ എഴുതിയ 'കാരണം എന്ന സങ്കൽപത്തെപ്പറ്റി' (On the Notion of Cause) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പറയുന്നത് ഭൗതികശാസ്ത്രം അല്ലെങ്കിൽ ഫിസിക്സ് കാരണങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്നേയില്ലെന്നാണ്.

'ഭൗതികശാസ്ത്രം കാരണങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്ന പ്രക്രിയ നിർത്തിവെച്ചത്, യഥാർത്ഥത്തിൽ കാരണങ്ങൾ എന്നൊന്നില്ലെന്നുള്ളതു കൊണ്ടാണെന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്. കാര്യകാരണതത്വം എന്നുള്ളത്, ദാർശനികന്മാരുടെ ഇടയിൽ വിലപ്പോകുന്ന മറ്റു പലതിനെയും പോലെ, കടന്നുപോയ കാലത്തിന്റെ ഒരവശിഷ്ടം മാത്രമാണ്; രാജത്വം എന്ന സ്ഥാപനം പോലെ. അതുകൊണ്ട് വലിയ ദോഷമില്ലെന്ന് ആളുകൾ തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതു കൊണ്ടുമാത്രം അതു നിലനിന്നു പോകുന്നുവെന്നേയുള്ളു' (Mysticism and Logic, New York, W.W. Norton, 1929, p. 180).

എല്ലാ ശാസ്ത്രചിന്തകരും റസ്സലിന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് യോജിക്കുമോ എന്നു സംശയമാണ്. കാര്യകാരണതത്വമാണ് ശാസ്ത്രത്തിലും മനസ്സിലാക്കുക എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ജീവനെന്ന് പല ആധുനിക ചിന്തകരും ഇന്നും വാദിക്കുന്നു. 'അതെന്തുകൊണ്ടാണ്' എന്ന് കുട്ടി ചോദിക്കുമ്പോൾ കാരണം പറഞ്ഞു കൊടുത്തെങ്കിലേ കുട്ടിക്കു കാര്യം മനസ്സിലാകുകയുള്ളു.

1739-ൽ ഡേവിഡ് ഹ്യൂമാണ്, പാശ്ചാത്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം കാര്യകാരണതത്വത്തിന്റെ അടിത്തറ മാന്തിയത്. കാര്യകാരണ ബന്ധത്തിന് മൂന്ന് ഉപാധികൾ ആവശ്യമാണെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു.

(a) കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള സ്ഥലകാല സാമീപ്യം (contiguity in time and space).

(b) കാരണം കാര്യത്തിനു മുമ്പായിരിക്കണം (priority of cause to effect).

(c) കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ സന്തതസംയോഗം (constant conjunction).

ബില്ല്യാർഡ് കളിക്കുമ്പോൾ ഒരു പന്ത് (എ) ചെന്ന് മറ്റൊരു പന്തിനെ (ബി) ഇടിക്കുന്നു. 'എ' യും 'ബി' യും സ്ഥലത്തിലും കാലത്തിലും പരസ്പരം സ്പർശിക്കണം. എ യുടെ ഇടി ബിയുടെ നീങ്ങലിന് മുമ്പായിരിക്കണം. അതിനു ശേഷമായാൽ പോരാ. എ ഇടിക്കുന്ന ഉടനെ ബി

നീങ്ങണം. എ എപ്പോൾ ഇടിച്ചാലും (മറ്റ് പ്രതിബന്ധങ്ങളില്ലെങ്കിൽ) ബി നീങ്ങണം.

ഇത്രയുമെയുള്ളു കാര്യകാരണ ബന്ധത്തിന്റെ അർത്ഥമെന്നാണ് ഹ്യൂം വാദിച്ചത്. പന്തുകൾ തമ്മിലുള്ള ഇടി ഒരു പരസ്പര പ്രക്രിയ യാണ്. എ, ബിയെ ഇടിക്കുമ്പോൾ ബി ചലിക്കുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല എ യുടെ ചലനം നിൽക്കുകയോ വ്യത്യാസപ്പെടുകയോ ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ ബി, എ യുടെ നിശ്ചലതയുടെ കാരണമായും വരുന്നു. പന്തിടി കാരണാ ധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പരസ്പര പ്രക്രിയ (inter-action) ആണെങ്കിൽ, അൽപം വ്യത്യസ്തമല്ലേ കാര്യകാരണാധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പ്രക്രമം (Process) റൈഖൻബാഖ് (Reichenbach) എന്ന ചിന്തകൻ അതിനൊരുദാഹ രണം നൽകുന്നുണ്ട്.

വട്ടത്തിലുള്ള ചുവരോടുകൂടിയ ഒരു മുറി, അതിന്റെ നടുക്ക് കറങ്ങി ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സ്പോട്ട് ലൈറ്റ്. പ്രകാശത്തിന്റെ പ്രയാണം യഥാർത്ഥത്തിൽ കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്ന് പ്രാന്തത്തിലേക്കാണ് (centre to periphery). പക്ഷേ, പ്രകാശബിന്ദുവിന്റെ യാനം നാം കാണുന്നത് പ്രാന്ത ത്തിലുള്ള വൃത്താകൃതിയിലാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രകാശത്തിന്റെ യാനം വൃത്താകൃതിയിലാണ് നേർവരയായിട്ടല്ല എന്ന നിഗമനത്തിലെത്താനൊ ക്കുകയില്ലല്ലോ. നേർവരയായി കേന്ദ്രത്തിൽ നിന്ന് പ്രാന്തത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണമാകുന്ന കാര്യത്തിന്റെ കാരണം പ്രകാശത്തിന്റെ സ്വഭാവം തന്നെയാണ്. ഇത് പ്രകാശവും നേർവരയിലുള്ള പ്രയാണവും തമ്മിലുള്ള കാര്യകാരണപ്രക്രമം (causal process) കൊണ്ടാണുണ്ടാകുന്നത്. എന്നാൽ പ്രാന്തത്തിൽ വൃത്തത്തിലുള്ള പ്രയാണം, പ്രകാശം എന്ന കാരണത്തിൽ നിന്നല്ല ഉണ്ടാകുന്നത്. പ്രകാശമൂലത്തെ വട്ടത്തിൽ കറക്കുന്ന യന്ത്രവും ചുവരിന്റെ വൃത്താകൃതിയും പ്രകാശവും തമ്മിലുള്ള ഒരു പരസ്പര പ്രക്രിയ കാരണമാണ് വൃത്താകൃതിയിലുള്ള യാനം എന്ന കാര്യമുണ്ടാ കുന്നത്.

കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാകണമെങ്കിൽ കാരണത്തിൽ നിന്ന് കാര്യ ത്തിലേക്ക് ഒരു അടയാളത്തെ അയയ്ക്കുവാനുള്ള കഴിവു കൂടി ഉണ്ടാ കണമെന്ന് റൈഖൻബാഖ് വാദിച്ചു. ഉദാഹരണം: മേൽപറഞ്ഞ സ്പോട്ട് ലൈറ്റിന്റെ മുമ്പിലുള്ള നേർവരയിൽ ഒരു ചുവന്നചില്ല് പിടിക്കാമെങ്കിൽ ആ ചില്ലിനപ്പുറത്തുള്ള പ്രകാശം ചുവന്നതായിത്തീരും. പക്ഷേ, പ്രാന്ത ത്തിൽ വൃത്താകൃതിയിലുള്ള യാനമാർഗ്ഗത്തിൽ ഒരു ചുവന്ന ചില്ലു പിടി ച്ചാൽ ഒരു വ്യത്യാസവും കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രകാശമല്ല വൃത്താ കൃതിയിലുള്ള യാനത്തിന്റെ കാരണമെന്ന് കാണാം.

ഈ പ്രത്യയങ്ങളും ഉപാധികളും ഒക്കെ ഉണ്ടായാലും കാര്യവും കാര

ണവും തമ്മിൽ അവശ്യബന്ധം (necessary connection) ഉണ്ടെന്നു കാണിക്കാൻ ഇന്ദ്രിയാനുഭവാധിഷ്ഠിത ശാസ്ത്രത്തിന് (empirical science) സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് അവശ്യബന്ധം എന്നത് ഇന്ദ്രിയാനുഭവാടിസ്ഥാനത്തിൽ നിശ്ചിതമല്ല, പ്രത്യുത, കേവലം മനഃശാസ്ത്രപരമായ ഒരു നിഗമനമാണെന്ന് ഹ്യൂം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. വിയന്നാ വലയത്തിലെ ബീജചിന്തകന്മാരിലൊരാളായ മോറിറ്റ്സ് ഷ്‌ലിക്ക് പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

'ബി, എ യിൽ നിന്നും അവശ്യമായി സിദ്ധമാകുന്നു എന്ന വാചകത്തിന്റെ അർത്ഥം ഇത്ര മാത്രമേയുള്ളു: 'എ എന്നുള്ള സ്ഥിതിവിശേഷമുണ്ടാകുന്ന എല്ലായിടത്തും ബി എന്നുള്ളതും തുടർന്നുണ്ടാകുന്നു.' അതിൽ കൂടുതലായി ഒന്നും ആദ്യത്തെ വാചകത്തിലില്ല' (Moritz Schlick, *Philosophy of Nature*, tr. A. Va. Zeppelin, New York, 1949, p. 89).

ഇന്ദ്രിയാനുഭവാധിഷ്ഠിത ജ്ഞാനവാദവും (Empiricism) സാമാന്യ നാമമാത്രവാദവും (nominalism) ഉള്ളിടത്ത് കാര്യകാരണ തത്വത്തിന് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനം ലഭിക്കാൻ പ്രയാസമാണ്. ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ് ഇന്നത്തെ പാശ്ചാത്യശാസ്ത്രം കാര്യകാരണവാദത്തെ കുറച്ചൊന്ന് മാറ്റിവച്ചിട്ട്, സാംഖ്യകീയ സംഭാവ്യത (statistical probability) യെയും വ്യാജീകരണ പ്രക്രിയ (falsification process) യെയും ഒക്കെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇമ്മാനുവൽ കാന്റിന്റെ ദർശനത്തിലാണെങ്കിൽ കാര്യകാരണതത്വം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുക്കളിന്മേൽ വിക്ഷേപിക്കുന്ന പരിമാണം, ഗുണം, ബന്ധം, പ്രകാരം (quantity, quality, relation and modality) എന്നീ ചതുർവിധോപാധികളിൽ ഒന്നായ 'ബന്ധ'ത്തിന്റെ ഒരു ഉപവിഭാഗം മാത്രമാണ്. മനസ്സിലാക്കൽ (Verstand) എന്ന പ്രക്രിയയുടെ ഒരു ഉപവിഭാഗമാണ് കാര്യകാരണതത്വം; അല്ലാതെ യുക്തി (Vernunft) യുടെ ഒരുപാധിയല്ല. എന്നാൽ മനസ്സിലാക്കൽ എന്ന പ്രക്രിയ ദൃഷ്ടപ്രതിഭാസ (phenomena) ത്തിന്മേൽ മാത്രമേ പ്രയോഗിക്കാനൊക്കൂ. അതിനു പുറകിൽ കിടക്കുന്ന പരമാർത്ഥസത്തയെ 'മനസ്സിലാക്കാൻ' സാദ്ധ്യമല്ല. അവിടെ കാര്യകാരണ തത്വത്തിന് സ്ഥാനവുമില്ല.

കാര്യകാരണതത്വത്തിന് പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രത്തിൽ ദാർശനികമായി വലിയ സ്ഥാനമൊന്നുമില്ലെങ്കിലും പ്രായോഗിക മണ്ഡലത്തിൽ, 'എ' ഉണ്ടായാൽ 'ബി' എന്ന രൂപത്തിലാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരികല്പനകളധികവും ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ദർശനവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള അന്തരത്തെപ്പറ്റി അവരധികം ചിന്തിക്കാറില്ലെന്നേയുള്ളു.

ഭാരതീയ ചിന്തയിൽ

കാര്യകാരണ തത്വത്തിനെതിരായ വാദം ഭാരതീയ ദർശനത്തിലും

ശക്തിയായി ഉയർന്നുവന്നു. ആ വിമർശനത്തിന്റെ ഉച്ചകോടി ബുദ്ധമത ദർശനത്തിലെ നാഗാർജുനന്റെ മാദ്ധ്യമികകാരികയിലാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശിഷ്യന്മാരും പിൻഗാമികളും ആ വിമർശനത്തെ കുറേക്കൂടി നിശിതമാക്കിയെടുത്തത് ഒരു സന്ദേഹവാദത്തിലേക്ക് വഴി തെളിക്കുവാൻ വേണ്ടിയല്ല, പ്രത്യുത ഒരാദ്ധ്യാത്മിക അനുഭവത്തിലേക്ക് ആഹ്വാനം ചെയ്വാൻ വേണ്ടിയായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യ ചിന്തയും ഭാരതീയ ചിന്തയും തമ്മിൽ ഇക്കാര്യത്തിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം ഇവിടെയാണു നാം കാണുന്നത്.

മാദ്ധ്യമിക ദർശന സംഹിതയുടെ ഉത്തമപഠനം ടി. ആർ. വി. മൂർത്തിയുടെ *The Central Philosophy of Budhism* (George Allen and Unwin, London, 2nd edition, 1960) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലാണു കാണുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിലെ പതിനെട്ടു ദർശനങ്ങളിലൊന്നു മാത്രമാണ് മാദ്ധ്യമിക ദർശനമെങ്കിലും ('അഷ്ടാദശനികായ ഭേദഭിന്നം ഭഗവതോ ധർമ്മശാസനം'), അതിന് കേന്ദ്രസ്ഥാനമാണ് ആധുനിക ചിന്തകർ നൽകുന്നത്. അതിനു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന വൈഭാഷിക ദർശനവുമായിട്ടുള്ള സംവാദത്തിലാണ് മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ ഉല്പത്തി.

ഹ്യൂമിന്റെ ചിന്തയുമായി അടുത്തബന്ധമാണ് വൈഭാഷിക ദർശനത്തിനുണ്ടായിരുന്നത്. സർവ്വാസ്തിവാദമാണ് അതിലെ കേന്ദ്രതത്വം. നിത്യമെന്നൊന്നില്ല, സർവ്വവും അനിത്യം, സാമാന്യവുമില്ല, ആത്മനുമില്ല, സത്തയുമില്ല, രൂപവുമില്ല, പരിണാമം, ക്ഷണികത, വിനാശം ഇതാണ് യാഥാർത്ഥ്യം. അവിദ്യകൊണ്ട് മാത്രമാണ് സത്കാര്യദൃഷ്ടിയുണ്ടാകുന്നത്. അതായത് നിത്യത, സാമാന്യത, താദാത്മ്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ളതൊക്കെ - യാഥാർത്ഥ്യത്തിലാരോപിക്കുവാനുള്ള ശ്രമം.

സാംഖ്യത്തിന്റെ ആത്മദർശനത്തിനെതിരായി വൈഭാഷികം അതിന്റെ അനാത്മവാദം ഉന്നയിച്ചു. ഹീനയാനത്തിലെ ആഭിധർമ്മിക വൈഭാഷികം ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ സാംഖ്യമാകുന്ന തീസിസിന്നെതിരായി ഉത്ഭവിച്ച ആന്റിതീസിസാണെങ്കിൽ, ഇവയെ രണ്ടിനെയും ഒരുമിപ്പിക്കയും ഉല്ലംഘിക്കയും ചെയ്യുന്ന സിന്തെസിസാണ് മാദ്ധ്യമികം.

ഹീനയാനത്തിൽ നിന്നു മഹായാനത്തിലേക്കുള്ള പരിണാമം ഒരു നൈമിഷിക സംഭവമല്ല, പല ശതാബ്ദങ്ങളിലൂടെയുണ്ടായ ഒരു പരിവർത്തനമാണ്. ശ്രീബുദ്ധന്റെ പരിനിർവ്വാണമുണ്ടായത് ബി.സി. 544–ലോ 487–ലോ ആയിരിക്കണം. അന്നേ മഹായാനത്തിന്റെ പരിണാമം ആരംഭിച്ചു. ഏതാണ്ട് ബി.സി. ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ അത് പൂർണ്ണവളർച്ചയിലെത്തി. എ.ഡി. രണ്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മദ്ധ്യത്തിൽ നാഗാർജ്ജുനനും ആ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ആര്യദേവനും മഹായാനത്തിന് ദാർശനിക

രൂപം നൽകി. ഏഴാം ശതാബ്ദത്തിൽ ചന്ദ്രകീർത്തി പ്രാസംഗിക തത്വത്തിന് (reductio ad absurdum) കേന്ദ്രീകത നൽകി മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിന് നവരൂപം കൊടുത്തു.

മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിന്റെ അടിത്തറ ശൂന്യതാവാദമാണ്. ശൂന്യതാവാദത്തിന്റെ സംഗ്രഹം ചന്ദ്രകീർത്തിയാണ് നൽകിയത്.

തസ്മാദ് ഇഹ പ്രതീത്യ സമുത് പന്നസ്യ
സ്വതന്ത്ര സ്വരൂപാ വിരഹാത്
സ്വതന്ത്ര സ്വരൂപ രഹിതോ *f* ർത്ഥ: ശൂന്യതാർത്ഥ.

(ചന്ദ്രകീർത്തിയുടെ ചതുഃശ്ശതകവൃത്തി, pp. 226-228)

ഉപാധിവിധേയമായി ഉത്ഭവിക്കുന്നതിന് സ്വതന്ത്രവും സ്വന്തവുമായ രൂപമില്ല. അങ്ങനെയെങ്കിൽ അത് ശൂന്യതയാണ്. നാഗാർജ്ജുനന്റെ മാദ്ധ്യമികകാരിക ആരംഭിക്കുന്നതു തന്നെ കാര്യകാരണതത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിശിത വിമർശനത്തോടെയാണ്. മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ ആവിർഭാവം വരെ ഭാരതത്തിലെ എല്ലാ ദർശനസംഹിതകളും - ബൗദ്ധം, ജൈനം, ബ്രാഹ്മണികം എല്ലാം - കാര്യകാരണതത്വത്തിന് ഉന്നതസ്ഥാനം കൊടുത്തിരുന്നു.

മാദ്ധ്യമികവാദം കാര്യകാരണതത്വത്തെ വിമർശിച്ചത് രണ്ടുവിധത്തിലായിരുന്നു. ഒന്നാമത്, ശൂന്യതാവാദം കൊണ്ട് ദൃഷ്ടമായ സർവ്വത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം 'പ്രതീത്യ സമുത്പാദം' ആണ്. സോപാധികമായി ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ് സർവ്വവും. അങ്ങനെയെങ്കിൽ സോപാധിക രൂപമല്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായ സ്വന്തരൂപം യാതൊന്നിനും ഇല്ല. സ്വന്തരൂപമില്ലാത്തത് ശൂന്യതയാണ്. കാര്യവും കാരണവുമെല്ലാം ഈ ശൂന്യതയ്ക്കകത്താണ്. ഹൈന്ദവദർശനത്തിലെ മായയുടെ സ്ഥാനമാണ് ബൗദ്ധദർശനത്തിലെ ശൂന്യതാവാദത്തിനുള്ളത്. ശൂന്യതയ്ക്കകത്തെന്തെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടാകുക സാദ്ധ്യമാണോ? ബന്ധമില്ലെങ്കിൽ പിന്നെ കാര്യകാരണതത്വമെവിടെ?

രണ്ടാമത്തെ വാദം ഇങ്ങനെ പോകുന്നു. കാര്യകാരണബന്ധം എന്നുള്ളത് നാലുവിധത്തിലേ ആകാനൊക്കൂ.

1. കാര്യം കാരണത്തിന്റെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്.

2. കാര്യം അതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ കാരണങ്ങളിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നു.

3. എ യും ബി യും ശരിയാണ്.

4. എ യും ബി യും ശരിയല്ല.

സാംഖ്യത്തിന്റെ അഭിപ്രായം ആദ്യത്തേതാണ്. അതായത് കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യം. അതാണ് സത്കാര്യവാദം. മാദ്ധ്യ മികം വരെയുള്ള ബൗദ്ധദർശനത്തിന്റെ അഭിപ്രായം രണ്ടാമത്തേതാണ്. കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള ഐതര്യം, അഥവാ അസത്കാര്യവാദം. ജൈനദർശനമാണ് മൂന്നാമത്തേത്. അതായത് താദാത്മ്യവും ഐതര്യവും ഒരുമിച്ച് ആരോപിക്കുന്നത്. മാദ്ധ്യമികദർശനം ഈ മൂന്ന് അഭിപ്രായങ്ങ ളെയും മറികടന്ന് നാലാമതൊന്നു സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് കാര്യവും കാരണവും തമ്മിൽ ഐതര്യവുമില്ല, താദാത്മ്യവുമില്ല. യഥാർ ത്ഥത്തിൽ കാര്യവുമില്ല, കാരണവുമില്ല; ശൂന്യത മാത്രമേയുള്ളൂ. കാര്യ കാരണബന്ധം ഭാവത്തിലേയുള്ളു, തത്വത്തിലില്ല.

കാര്യവും കാരണവും ഒന്നാണെങ്കിൽ കാരണം എപ്പോഴും കാര്യം തന്നെയല്ലേ? പിന്നെയെങ്ങിനെയാണ് ഈ കാരണം കുറെനാൾ കാരണ മായിത്തന്നെ മുമ്പോട്ടു പോയതിനുശേഷം ഒരു പ്രത്യേക നിമിഷത്തിൽ കാര്യമായിത്തീരുന്നത്? കാര്യമായിത്തീർന്നു കഴിയുമ്പോൾ കാരണം പിന്നെയുമുണ്ടോ? രണ്ടും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെയെങ്ങിനെയാണ് വ്യത്യാ സമുണ്ടാകുന്നത്? യഥാർത്ഥത്തിൽ കാര്യത്തിനും കാരണത്തിനും ഭിന്ന ലക്ഷണങ്ങളല്ലെയുള്ളത്?

അസത്കാര്യവാദത്തിൽ 'കാര്യം പരതാ ഉത്പത്തി:' എന്ന രീതിയാണ് കാണുന്നത്. ഒരു കാര്യത്തിന് ഒരു കാരണമേയുള്ളുവെന്നില്ലല്ലോ. പല കാരണങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം; അവയെല്ലാം കാര്യത്തിൽ നിന്ന് ഇതരമാണു താനും. പക്ഷേ, ഇതരമായതുകൊണ്ടുമാത്രം കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാ കുമോ? കല്ലും മരവും ഇതരമാണ്. അതുകൊണ്ട് കല്ലിൽ നിന്നും മരമു ണ്ടാകുമോ? വിത്തും ചെടിയും ഇതരമാണ്. പക്ഷേ, വിത്തിൽ നിന്ന് ചെടി യുണ്ടാകുന്നല്ലോ? ചെടിക്ക് വിത്തു മാത്രമല്ല പല കാരണങ്ങളുണ്ടെന്ന് പറയുമായിരിക്കും. പല കാരണങ്ങളാണെങ്കിൽ പല കാര്യങ്ങളും കാണണ്ടേ? ഇല്ലെങ്കിൽതന്നെ ഈ ഏകകാര്യം വിവിധ കാരണങ്ങളിൽ നിന്ന് ഖണ്ഡശ്ശയായിട്ടു വേണ്ടേ ഉദിക്കാൻ? (ഏകസ്യ കാര്യസ്യ ഖണ്ഡശ്ശഃ ഉത്പത്തി പ്രസംഗാത്).

മാത്രമല്ല ചെടിക്ക് വിത്താണ് കാരണം എന്നു പറഞ്ഞാൽ വിത്തു നടുമ്പോഴൊക്കെ ചെടിയുണ്ടാകുന്നു എന്നല്ലാതെ, വിത്തിന്റെ കാരണം കൊണ്ടാണ് ചെടിയുണ്ടാകുന്നതെന്ന് എങ്ങനെ തെളിയിക്കാം?

'ഇദം ഏവ താവദ് അസ്മൈ കാര്യ കാരണ വാദിനേ പ്രഷ്ടവ്യം
ശാല്യാങ്കുരസ്യ ഹേതുഃ ശാലി ബീജ ഏവ നാഹ്യാ
ശാലി ബീജസ്യ ച കാര്യം ശാല്യാങ്കുര ഏവ
ഇത്യാ കാരോ യോ നിയമഃ സ ഏവ കസ്മാദ് ഇതി.

ആഹ, നിയമസ്യ ദർശനാദ് ഇതി
കസ്മാദ് ഏവം നിയമോ ദൃശ്യത ഇതി പര്യനുയോഗേ
യസ്മാൻ നിയമോ ദൃശ്യതേ തസ്മാൻ നിയമോ
ദൃശ്യത ഇതി തൻ മാത്രം വദതാനേന
നിയമ ഹേതും അനഭിധായ ഉക്തദോഷഃ
കഥം ചിദ് അപി, നാപാകർത്തും ശക്യതേ'.

(ചന്ദ്രകീർത്തിയുടെ മാദ്ധ്യമികാവതാര, p. 14)

എ യും ബി യും സി യും ഡി യും കൂടിയാണ് കെ എന്ന കാര്യത്തിന് കാരണഭൂതമെങ്കിൽ, അവയെ നാലിനെയും കൂടി ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന അഞ്ചാമതൊരു കാരണമില്ലേ? അങ്ങനെ അഞ്ചുണ്ടെങ്കിൽ അഞ്ചിനെയുംകൂടി ഒരുമിച്ചു കൊണ്ടുവന്ന ആറാമതൊരു കാരണമില്ലേ? ഇങ്ങനെ അനന്തമായി പുറകോട്ടു പോകാം.

ഇവയിൽ നിന്നെല്ലാം ഉണ്ടാകുന്ന മാദ്ധ്യമികത്തിന്റെ അവസാന നിഗമനം കാര്യകാരണതത്വം യുക്തിയുക്തമേയല്ലെന്നുള്ളതാണ്. കാര്യവും കാരണവും ഒന്നാണെങ്കിൽ പിന്നെ ബന്ധം എങ്ങനെയുണ്ടാകും? കാര്യവും കാരണവും രണ്ടാണെങ്കിൽ, ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന് പുറത്താണ്. അങ്ങനെയെങ്കിൽ കാര്യത്തിനു പുറത്തു കാണുന്ന മറ്റെന്തെങ്കിലുമായിക്കൂടേ കാരണം? കാരണവും കാരണമല്ലാത്തതും തമ്മിൽ പിന്നെയെന്താണ് വ്യത്യാസം? കാരണം കാര്യത്തിനു പുറത്താണെങ്കിൽ കാര്യമുണ്ടായത് ശൂന്യതയിൽ നിന്നായിരിക്കണം. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പരസ്പരം ഐതര്യമോ താദാത്മ്യമോ ഉള്ള രണ്ടു വസ്തുക്കൾ തമ്മിൽ കാര്യകാരണ ബന്ധമുണ്ടാവുക യുക്തിസഹമല്ല.

ശാന്തിദേവൻ പറയുന്നു:

മായാതഃ കോ വിശേഷോസ്യ യൻ മൂഢൈഃ സത്യതഃ കൃതം;
മായയാ നിർമ്മിതം യച്ച ഹേതുഭിർ യച്ച നിർമ്മിതം;
ആയാതി തത് കതഃ കുത്രയാതി ചേതി നിരുവ്യതാം.

(Bodhicary Avatara IX: 143-4 by Santideva)

മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിലെ ശൂന്യതാവാദം ഹൈന്ദവ ദർശനത്തിലെ മായാവാദത്തോട് ബന്ധമുള്ളതാണെന്ന് നേരത്തെ പറഞ്ഞല്ലോ. എന്നാൽ മാദ്ധ്യമികവും വേദാന്തവും ഒന്നല്ല. മാദ്ധ്യമികത്തിലെ അദ്വയവാദവും വേദാന്തത്തിലെ അദ്വൈതവാദവും തമ്മിൽ ബന്ധമൊന്നുമില്ലെന്ന് പറയാവതല്ലെങ്കിലും മൗലികങ്ങളായ വ്യത്യാസങ്ങളാണവ തമ്മിലുള്ളത്.

ബ്രഹ്മനും പ്രപഞ്ചവും (അല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മാവും ജീവാത്മാവും) രണ്ടല്ലെന്ന് അദ്വൈതം പറയുമ്പോൾ, ഏത് കാര്യത്തെക്കുറിച്ചും

ആണെന്നും അല്ലെന്നും പറയുന്നത് തമ്മിൽ വ്യത്യാസമില്ലെന്ന നിലപാടാണ് അദ്വയവാദത്തിന്റേത്. അതായത് പാശ്ചാത്യയുക്തി ശാസ്ത്രത്തിലെ, ഒന്നുകിൽ ആണ്, അല്ലെങ്കിൽ അല്ല, രണ്ടിനുമിടയ്ക്ക് മൂന്നാമതൊരു സാദ്ധ്യതയുമില്ല എന്ന തത്വത്തിന്റെ നേരെ വിപരീതമാണ് മാദ്ധ്യമിക ദർശനത്തിലെ അദ്വയവാദം.

അദ്വൈതവാദം സത്തയെക്കുറിച്ചാണ് (Ontological). അദ്വയവാദമാകട്ടെ, ചിന്തയെക്കുറിച്ചും (epistemological). പ്രധാന പ്രമാദം അല്ലെങ്കിൽ മൗലികമായ അവിദ്യ എന്നു പറയുന്നത് അഹം ബ്രഹ്മാസ്മിയെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞാനമല്ല, പ്രത്യുത താദാത്മ്യം, ഐതര്യം, നിത്യം, അനിത്യം, ഏകം, അനേകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിവേചനമാണ്. അദ്വൈതത്തിൽ അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും, ജീവ ബ്രഹ്മൈവ നഃ പരഃ എന്നും, തത്വമസി എന്നും ഒക്കെ പറയും. അദ്വയത്തിലാകട്ടെ അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും അഹം നഃബ്രഹ്മാസ്മി എന്നും പറയേണ്ട ആവശ്യമില്ല. അതുപോലെ ജീവ ബ്രഹ്മൈവ, ജീവ നഃബ്രഹ്മ, തത്ത്വമസി, നഃ തത്ത്വമസി എന്നും പറയേണ്ട. സർവ്വ ദുഃഖത്തിന്റെയും ഉത്ഭവം സൃഷ്ടി ഭേദങ്ങളും വിവിധ കല്പനകളും ഒക്കെ ഉദ്യമിക്കുന്നതിൽ നിന്നാണ്. ദൃഷ്ടി (Theory) അന്ധമാണ്. കല്പന (imagination) വികല്പമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യം ശൂന്യമാണ്. അതിനെ, അത് ഇതാണെന്നും, ഇതല്ലെന്നും ഒക്കെ കല്പിച്ച് നിർണ്ണയിക്കുന്നത് മൗഢ്യമാണ്.

മാദ്ധ്യമിക ദർശനം കാര്യകാരണതത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നത് മനുഷ്യമനസ്സിനെ സംസാരജീവിതത്തിലെ ദ്വന്ദാത്മകത്വത്തിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമാക്കി സകല ദ്വയത്തിൽ നിന്നും, ആണ്, അല്ല; ഉണ്ട്, ഇല്ല; ഒന്ന് പലത്; നിത്യം, അനിത്യം, എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാ പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽ നിന്നും മോചിപ്പിച്ച് നിർവ്വാണത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയാണ്.

ഉപസംഹാരം

പാശ്ചാത്യ ചിന്തയനുസരിച്ച് കാര്യകാരണതത്വത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ പിന്നെ യാദൃച്ഛികത മാത്രമേ അവശേഷിക്കുകയുള്ളു എന്നു വരുന്നു. കാരണമില്ലാത്തത് ആകസ്മികം, യാദൃശ്ചികം. ഭാരതീയ ചിന്തയിൽ മറ്റു സാദ്ധ്യതകളുണ്ട്. പ്രാവർത്തിക മണ്ഡലത്തിലുപയോഗിക്കുന്ന കാര്യകാരണതത്വത്തിന് ആത്യന്തിക മണ്ഡലത്തിൽ അതായത് പരമതയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ സ്ഥാനമൊന്നുമില്ലെന്ന് വാദിക്കുന്നത് നമ്മുടെ യുക്തികൊണ്ട് കാണുന്ന സത്യമായിട്ടല്ല, യഥാർത്ഥ സത്യമെന്ന അനുഭവത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നതിന്റെ നാന്ദിയായിട്ടാണ്. ഒരു ആദ്ധ്യാത്മികാ

നുഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് മാദ്ധ്യമിക ദാർശനികൻ കാര്യകാരണ വാദത്തിനെതിരായ തന്റെ വാദങ്ങളുന്നയിക്കുന്നത്.

കാര്യകാരണതത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെ ചോദിക്കാവുന്ന മറ്റൊരു ദാർശനിക പ്രശ്നമാണ്. 'കാരണമില്ലാത്ത കാരണമുണ്ടോ'? (Is there an uncaused cause)? കാര്യകാരണതത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ അകാരണ കാരണമില്ലെന്ന് വാദിച്ചാൽ ലഭിക്കുന്നത് നിശ്ചിതത്വ വാദമാണ് (determinism). സകല കാരണങ്ങളും അന്യകാരണങ്ങളിൽ നിന്നുത്ഭവിക്കുന്നു എന്ന വാദത്തിന്റെ നിദാനം പ്രപഞ്ചത്തെപ്പറ്റിയുള്ള യാന്ത്രിക വീക്ഷണം (mechanical view of the universe) ആണ്. അതിനകത്ത് ഭാഗികമായെങ്കിലും സ്വതന്ത്രമായ ഇച്ഛാശക്തിയുള്ള മനുഷ്യന് സ്ഥാനമുണ്ടെങ്കിൽ അകാരണകാരണവും ഉണ്ട്. യഥാർത്ഥ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുന്നതുതന്നെ മനുഷ്യൻ ബാഹ്യാഭ്യന്തര സമ്മർദ്ദങ്ങളെ ചെറുത്തുകൊണ്ട്, കാര്യകാരണ ശൃംഖലയിലെ വെറും ഒരു കണ്ണി മാത്രമായിത്തീരാതെ, തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ ഒരു പുതിയ കാരണ ശൃംഖലയുടെ ആദ്യ കണ്ണിയാക്കിത്തീർക്കാമെന്നുള്ള ചിന്തയല്ലേ? ഒരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരൻ മാത്രമാണ് അകാരണകാരണം. പക്ഷേ, ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും ഒരു ശൃംഖലയിലാണോ? മനുഷ്യനിലാണ് അകാരണകാരണം നാം കാണുന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ളിടത്തൊക്കെ ഈ അകാരണ കാരണസ്വഭാവം പൂർണ്ണ വ്യക്തമായിട്ടല്ലെങ്കിലും കുറെയൊക്കെ തെളിഞ്ഞു കാണാം.

ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്ര ദർശനം കാര്യകാരണതത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയെടുക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ അതിന്റെ കാരണം, കാര്യവും കാരണവും തമ്മിലുള്ള അവശ്യബന്ധം അനുഭവത്തിലോ ദർശനത്തിലോ കാണുന്നില്ലെന്നതു കൊണ്ടാണെന്ന് ഈ ലേഖകൻ വാദിച്ചാൽ, അത് കാര്യകാരണതത്വത്തെ അംഗീകരിച്ചു കൊണ്ടുള്ള ഒരു പ്രസ്താവനയാകയാൽ ദാർശനികമല്ലെന്ന് വരും. അതുകൊണ്ടതിന് മുതിരുന്നില്ല. എന്നാൽ കാര്യകാരണതത്വം സ്ഥലകാലങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങി നിൽക്കുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമാണെന്ന് വാദിച്ചാൽ, ആ പ്രതിഭാസത്തിന് തന്നെ കാരണമുണ്ടോ എന്ന ചോദ്യം ദാർശനികമായി എത്രമാത്രം ന്യായീകരിക്കാം? അതിന് മറുപടി പറയുവാൻ ദർശനത്തിന് സാധിക്കുമോ?

അതിനേക്കാൾ അസ്തിത്വ നിഷ്ഠമായിരിക്കും ഈ ഞാനെന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ കാരണം തേടി പുറകോട്ടു പോയാൽ എവിടെച്ചെന്ന് നിൽക്കും എന്ന ചോദ്യം.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതിയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ നടത്തിയ 'ശാസ്ത്രവും ദർശനവും' എന്ന സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *ശാസ്ത്രവും ദർശനവും*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1984, പേജ് 12–25)

12

പരിണാമവാദം: പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിൽ

ശാസ്ത്രചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിലൊന്നാണ് പരിണാമവാദമെന്നും അവിതർക്കിതങ്ങളായ സാക്ഷ്യങ്ങളിന്മേലാണ് അത് അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ളത് എന്നുമൊക്കെയുള്ള ധാരണ ശാസ്ത്രാദ്ധ്യാപകന്മാരുടെയിടയിൽപ്പോലും ഇന്നും കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ശാസ്ത്ര പണ്ഡിതന്മാരിൽ പലരും ഇന്ന് പരിണാമവാദത്തെ ജീവവൃക്ഷത്തിന്റെ ഉദ്ഭവവും വളർച്ചയും സംബന്ധിച്ച വസ്തുതകളെ ശാസ്ത്രീയമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഉപക്ഷേപം (hypothesis) ആയോ വസ്തുതകളാൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തമായോ സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെന്നുള്ളതാണ് പരമാർത്ഥം.

പരിണാമവാദത്തിന്റെ രണ്ട് പ്രാഥമിക രൂപങ്ങളാണ് ഉള്ളത്. രണ്ടിനെയും തെളിവു പോരായെന്നുള്ള കാരണംകൊണ്ട് നിരാകരിക്കേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇന്നുള്ളത്. എന്നാൽ ഇവയെക്കാൾ യാഥാർത്ഥ്യനിഷ്ഠമായ ഒരുപക്ഷേപം രൂപവൽക്കരിക്കുവാൻ പല ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ഇന്നു ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

1751-ൽ മൗപ്പർത്വിസ് (Maupertuis) എന്ന ഫ്രഞ്ച് ശാസ്ത്രജ്ഞൻ പരിണാമവാദത്തെ അതിന്റെ പ്രാകൃതരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. 1809-ൽ ലാമാർക്ക് (Lamarck) അതിനെ വിശദീകരിച്ചു. ആർജ്ജിത സ്വഭാവങ്ങൾ (acquired characteristics) അടുത്ത തലമുറയ്ക്ക് ആനുവംശികമായി വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടാവുന്നവയാണെന്നുള്ള വാദത്തിന്മേൽ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി. പക്ഷേ, ആർജ്ജിത സ്വഭാവങ്ങളുടെ ആനുവംശിക പ്രേഷണവാദം (hereditary transmission of acquired characteristics) ഇന്ന് ശാസ്ത്രത്തിന് സ്വീകാര്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ലാമാർക്കിയൻ രൂപത്തിലുള്ള പരിണാമവാദം ശാസ്ത്രത്തിൽ ഇന്ന് നിഷിദ്ധമാണ്.

പിന്നെയുള്ളത് 19-ാം ശതകമദ്ധ്യത്തിൽ (1859) ഡാർവിൻ അവതരിപ്പിച്ച പ്രാകൃതികവരണസിദ്ധാന്തം (Theory of natural Selection), അതായത് പരിസരവുമായി ഒത്തിണങ്ങി ജീവിക്കാൻ കഴിവുള്ള വർഗ്ഗങ്ങൾ വിനാശത്തെ അതിജീവിക്കുന്നു (Survival of the fittest) എന്ന വാദമാണ്. അതിന്റേയും അടിയിൽ കിടക്കുന്നത് ആവരണാത്മക ഉൾപ്പരിവർത്തന സിദ്ധാന്തമാണ് (Theory of Selective mutation). ഇന്ന് പരിണാമവാദത്തെ അതിന്റെ പുതിയ രൂപത്തിൽ അംഗീകരിക്കുന്ന ശാസ്ത്ര

ജ്ഞൻ ചെയ്യുന്നത് പ്രാകൃതിക സംവരണത്തെയും (natural selection) ജനിതക ഖജനാവിലെ (genetic pool) അടിയൊഴുക്കുകളെയും (genetic drift), ജനിതകവസ്തുവിന്റെ പരിവർത്തന (genetic mutation) ത്തെയും ഒരുമിച്ച് ആസ്പദമാക്കുന്ന ഒരുപക്ഷേപമാണ്.

ഈ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും കുറിച്ച് ഫിഗാറോ ലിറ്ററേച്ചറിൽ ജാൻ റോസ്റ്റാന്റ് (Jean Rostand) അടുത്തകാലത്ത് എഴുതിയത്, ഇത് പ്രായ മായവർക്കുവേണ്ടിയുള്ള യക്ഷിക്കഥകൾ (fairy tales for grown ups) എന്നാണ്. പരിണാമവാദത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്കൊന്നുംതന്നെ അറിഞ്ഞു കൂടെന്നു സമ്മതിക്കുകയായിരിക്കും കുറെക്കൂടി സത്യം എന്നദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.

പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ ചിന്തയിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് അമേരിക്കൻ പ്രൊട്ട സ്റ്റാന്റുകാരുടെയിടയിൽ, ഇതു സംബന്ധിച്ച് ധാരാളം വാദപ്രതിവാദങ്ങ ളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പരിണാമവാദം, ഉത്പത്തി പുസ്തകത്തിലെ സൃഷ്ടി വിവരണവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താമെന്നും ഇല്ലെന്നുമൊക്കെയായി രുന്നു വാദം. ഇന്നീവാദങ്ങൾ അവധാനപൂർവ്വം ചിന്തിക്കുന്നവരുടെയിട യിൽ അധികമാരും ഉന്നയിച്ചു കേൾക്കാറില്ല. വേദപുസ്തകത്തെ ശാസ്ത്ര ത്തിന്റെ ഒരു പാഠപുസ്തകമായി എടുത്തുകൂടായെന്നും ഉത്പത്തി പുസ്തകത്തിന്റെ ആദ്യാദ്ധ്യായങ്ങളെ നമ്മുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടി സ്ഥാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചില വിശ്വാസ പ്രഖ്യാപനങ്ങളായിട്ടല്ലാതെ സൃഷ്ടിയെങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നുള്ള ഒരു വിവരണമായി കരുതേണ്ട തില്ലെന്നും ആധുനിക വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

സൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ച് പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ ചിന്തയുടെ അടി സ്ഥാനമായിട്ടുള്ളത് സൃഷ്ടിയുടെ ആറു ദിവസങ്ങളെക്കുറിച്ച് (Hexa-meron) പരിശുദ്ധനായ മാർ ബസേലിയോസ് 4-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്ത രാർദ്ധത്തിൽ ചെയ്ത ഒൻപതു പ്രസംഗങ്ങളാണ്. ജീവശൃംഖലയുടെ വിവിധ കണ്ണികളെ ദൈവവചനം കൊണ്ട് വാർത്തെടുത്തു എന്നല്ലാതെ ആ വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു വർഗ്ഗം പരിണാമം മൂലം ഉൽപ്പാദിതമാ യെന്ന് ബസേലിയോസ് വാദിച്ചില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരനായ ഗ്രിഗോറിയോസ് ആകട്ടെ, ബസ്സേലിയോസിന്റെ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ ഒരു ക്രിസ്തീയ പരിണാമവാദത്തിന്റെ ആദ്യ തത്ത്വങ്ങൾക്ക് നാലാം ശതാബ്ദത്തിൽത്തന്നെ അടിസ്ഥാനമിട്ടു. മനുഷ്യ സൃഷ്ടിയെ പ്പറ്റി On the making of the man എന്ന തന്റെ കൃതിയിലാണ് പരിണാമവാ ദത്തോട് ആനുരൂപ്യമുള്ള ഒരു ചിന്താഗതി ഗ്രിഗോറിയോസ് ആവിഷ്ക്ക രിച്ചത്.

മാർ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ക്രൈസ്തവദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം,

മനുഷ്യൻ ദൈവദത്തങ്ങളായ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ മുഖേനയും മനുഷ്യ ബുദ്ധി മുഖേനയും ആർജ്ജിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തെ വേദലിഖിതങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്തി, ശാസ്ത്രത്തെയും വേദത്തെയും ഒരുപോലെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ഏകദർശനം കൊണ്ടു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഗ്രഹിക്കണം എന്നുള്ളതാണ്.

ഗ്രിഗോറിയോസ്, 'ആത്മാവും പുനരുത്ഥാനവും' (On the soul and the resurrection) എന്ന കൃതിയിൽ തന്റെ സഹോദരിയായ മക്രീനായെ കൊണ്ട് ഇപ്രകാരം പറയിക്കുന്നു:

"എന്റെ ഈ വചനം ചർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടി മാത്രം ഞാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പ്രമേയമാണ്. ദൂഷണം പറയുവാൻ നോക്കിയിരിക്കുന്നവരുടെ ആക്ഷേപങ്ങളിൽ നിന്ന് അത് രക്ഷപ്രാപിക്കട്ടെ. അതായത്, വചനം പഠിപ്പിക്കുന്നത് സ്രഷ്ടാവ് ഒരു പ്രത്യേക മാർഗ്ഗത്തെയും ക്രമത്തെയും അനുധാവനം ചെയ്താണ് മനുഷ്യസൃഷ്ടിയിലേക്ക് പുരോഗമിച്ചത് എന്നാണ്. വിശ്വത്തെ ഉദ്പാദിപ്പിച്ചതിന്റെ ശേഷം ഉടനെതന്നെ മനുഷ്യവർഗ്ഗം ഭൂമിയിൽ സംജാതമായി എന്നല്ല വേദചരിത്രം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുൻപ് വിവേചന ഇല്ലാത്ത മൃഗങ്ങൾ ആവിർഭൂതമായി. അതിനുമുൻപ് സസ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിതങ്ങളായി. ഇതിൽ നിന്നു നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്, എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ജീവോദ്പാദക ശക്തി ഒരു പ്രത്യേക ക്രമമനുസരിച്ചു കായിക പ്രകൃതിയുമായി സങ്കലിതമായി എന്നാണ്. അതായത് ആദ്യം ഐന്ദ്രിയേതരപ്രകൃതിയിൽ (inorganic nature) അന്തർലീനമായിട്ട് അതിനുശേഷം ഐന്ദ്രികപ്രകൃതി (organic nature) യിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു. മൂന്നാം പടിയായി മാത്രം വിവേചനാശക്തിയുള്ള സയുക്തിക പ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തു."

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ ഈ ആരോഹണക്രമത്തിന് മറ്റൊരർത്ഥം കൂടിയുണ്ട്. നിരിന്ദ്രീയ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് ജീവോദ്പാദകശക്തി സചേതന പ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണംചെയ്തു, മൃഗപ്രകൃതിയിൽക്കൂടെ വിവേചനാബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് താഴെയുള്ള പ്രകൃതികളെയെല്ലാം പിന്നിട്ട് പുതിയ ഒരു പ്രകൃതിയായി തീർന്നു എന്നല്ല ഗ്രിഗോറിയോസ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. കടന്നുപോന്ന പടികളെല്ലാം മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽതന്നെ ഇപ്പോഴും കാണാം. 'മനുഷ്യ സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

'സൃഷ്ടിയുടെ ക്രമാധിഷ്ഠിതമായ ആരോഹണത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് ആദ്യമായി പരിചിന്തനം ചെയ്യാം. ഭൂമിയുടെ ഉപരിതലത്തിൽ നിന്ന് ഉൽഗ

മിക്കുന്ന സസ്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി എന്തുകൊണ്ട് ആദ്യമുണ്ടാകുന്നു? അതിനുശേഷം മാത്രം വിവേചനയില്ലാത്ത മൃഗങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി? ഇവ രണ്ടും കഴിഞ്ഞുമാത്രം മനുഷ്യ സൃഷ്ടി? ഇതിൽനിന്നു നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് മൃഗങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി സസ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യത്തിനുവണ്ടി മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും യുക്തമെന്ന് സ്രഷ്ടാവിനു തോന്നി എന്നുള്ള പ്രസ്പഷ്ട യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമല്ല; മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുൻപ് അവയുടെ ഭക്ഷണം ഉണ്ടാകേണ്ടതും മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുൻപ് മനുഷ്യജീവനെ പരിചരിക്കുന്നതിനുള്ള മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും അവശ്യം തന്നെ. എന്നാൽ ഈ വചനങ്ങളിൽ കൂടി ഗഹനമായ ഒരു മർമ്മത്തെ മോശ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു എന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്; അവിശ്വാസികളുടെ ദർശനത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിലും അവർക്ക് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാകാത്ത ഒരു മഹാ മർമ്മം. അതെ, ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അഗാധമായ ഒരു ദർശനം ഈ വചനങ്ങൾ മൂലം നമ്മെ ഏല്പിച്ചുതരുവാൻ മോശ ഉദ്ദേശിച്ചു എന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. ഈ വചനങ്ങളിൽക്കൂടി ദിവ്യലിഖിതം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത് ജീവന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിന്റെ ശക്തിയെ ത്രിവിധമായ സവിശേഷതകളിൽ കൂടി മനസ്സിലാക്കണമെന്നാണ്. ഒന്നാമത്തേത് സസ്യസ്വാഭാവികമായ പോഷണത്തിന്റേയും വളർച്ചയുടേയും ശക്തി, ഇതിനെ 'വളർച്ചാശക്തി'യെന്നു പേർ പറയാം. സസ്യങ്ങളിൽ നാം കാണുന്നതായ ഐന്ദ്രികാനുഭൂതി കലരാത്ത വളർച്ചാശക്തി മനുഷ്യനിലും കാണാം. ഇതോടൊപ്പം മറ്റൊരു ജീവ വിഭാഗത്തെ നാം കാണുന്നു. അതായത് വളർച്ചാശക്തി മാത്രമല്ല ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയിൽക്കൂടി തങ്ങളുടെ ജീവിതങ്ങളെ ക്രമീകരിക്കുവാനുള്ള ശക്തികൂടെ കലർന്നത്. ഇതാണ് വിവേചനാശക്തിയില്ലാത്ത മൃഗങ്ങളുടെ സ്വഭാവം. ഇവയ്ക്ക് വളർച്ചയും പോഷണവും ഉണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല, അനുഭൂതിയുടെയും പ്രതികരണത്തിന്റെയും ശക്തിയുമുണ്ട്. എന്നാൽ ശാരീരിക ജീവന്റെ പരിപൂർണ്ണതയെ നാം കാണുന്നത് വിവേചനാശക്തിയുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിലാണ്. അതിന് പോഷകശക്തിയും അനുഭവശക്തിയും ഉണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല, വചനത്തിലും വിവേചനശക്തിയിലും അതിനു പങ്കുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ പ്രഭാഷണത്തിലെ പ്രധാന വിഭാഗങ്ങൾ ഇവ തന്നെയാകട്ടെ. അസ്തിത്വങ്ങൾ ചിലവ ധാരണാഗ്രാഹ്യങ്ങളും മറ്റുള്ളവ ഇന്ദ്രിയഗോചരങ്ങളുമാണ്. മാനസമാത്രഗ്രാഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളുടെ വിഭജനം ഇപ്പോൾ പ്രസക്തമല്ലാത്തതിനാൽ തത്ക്കാലം ഉപേക്ഷിക്കാം.''

"ശാരീരികാസ്തിത്വങ്ങൾ ചിലവ ജീവനിൽ ഭാഗഭാഗിത്വം ഇല്ലാത്തവയും മറ്റു ചിലവ ജീവശ്ശക്തിയിൽ പങ്കുള്ളവയുമാണ്. സജീവശരീര

ങ്ങളിൽ ചിലവയ്ക്ക് ജീവനോടൊത്ത് ഐന്ദ്രികാസ്വാദനശക്തിയുമുണ്ട്. മറ്റുള്ളവയ്ക്ക് അതില്ല. ഐന്ദ്രികാസ്വാദനശക്തിയുള്ള സജീവാസ്തിത്വ ങ്ങളെ വിവേചന ശക്തിയുള്ളവ, വിവേചന ശക്തിയില്ലാത്തവ എന്നി ങ്ങനെ വീണ്ടും തരംതിരിക്കാം. ഇക്കാരണത്താലാണ് അചേതനപദാർത്ഥ ത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം സചേതനാസ്തിത്വങ്ങളുടെ രൂപസൃഷ്ടിക്ക് അടിത്തറ എന്നോണം ഈ സസ്യജീവൻ ഉദ്പാദിതമായി എന്ന് മോശ പറയുന്നത്.”

സസ്യജാലങ്ങളുടെ അസ്തിത്വം മറ്റു ജീവജാലങ്ങളുടെ അസ്തിത്വ ത്തിന്റെ അടിത്തറയാണ്. അവയെ വർണ്ണിച്ചതിന്റെ ശേഷം ഐന്ദ്രികാ നുഭൂതിയുള്ള ജീവജാലങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പി ക്കുന്നു:

“അങ്ങനെ ഇതേക്രമത്തെ അനുധാവനം ചെയ്തുതന്നെയാണ് ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയുള്ള ജീവജാലങ്ങൾ ശാരീരികപ്രകൃതിയിൽക്കൂടെ ജീവനിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നതും, വിവേചനാശക്തിയുള്ള ജീവജാലങ്ങൾ ശാരീരികപ്രകൃതിയോടനുബന്ധിച്ചല്ലാതെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടാഞ്ഞതും. ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയുള്ള ശരീരത്തോട് ബന്ധിതമായാണ് വിവേചനാ ശക്തിയുള്ള അസ്തിത്വം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇക്കാരണത്താലാണ് പ്രകൃതിയുടെ പൂർണ്ണതയിലേക്കുള്ള ക്രമാനുഗതമായ പുരോഗതിയിൽ സസ്യജാലങ്ങൾക്കും മൃഗവർഗ്ഗങ്ങൾക്കും ശേഷംമാത്രം മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിതനായത്. മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്ന ഈ വിവേചനാശക്തി യുള്ള ജീവി എല്ലാവിധ അസ്തിത്വങ്ങളുടെയും തത്ത്വത്തിൽ ഭാഗഭാ ക്കാകുന്നു. മനുഷ്യാത്മാവ് സസ്യജാലങ്ങളെപ്പോലെ പോഷണശക്ത മാണ്. പോഷണശക്തിയിൽ നിന്ന് ഐന്ദ്രികാനുഭവശക്തി ഉൽഗമിച്ചു. അങ്ങനെ അതിന്റെ സ്വന്തസ്വഭാവത്തിൽ പദാർത്ഥമയമാത്രങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളുടേയും ധാരണാമാത്രഗ്രാഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളു ടേയും മദ്ധ്യവർത്തിയായിത്തീർന്നു. ആദ്യത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ച് സംസ്കൃതം എങ്കിലും രണ്ടാമത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ച് പരിഷ്കൃതമോ പരിശുദ്ധമോ ആയിത്തീർന്നിട്ടില്ല. അതിനുശേഷം മാത്രമാണ് ലാഘ വവും ഭാസുരതയുമുള്ള വിവേചനാത്മകപ്രകൃതി ഐന്ദ്രികാനുഭൂ തികപ്രകൃതിയിൽ കുടികൊണ്ട് അതുമായി സങ്കലിതമാകുന്നത്. ഈവി ധത്തിലാണ് മാനുഷിക വ്യവസ്ഥിതി ത്രിവിധ ഘടകങ്ങളെ ഉൾക്കൊ ള്ളുന്നതാണെന്നു പറയുന്നത്.”

അസ്തിത്വസോപാനത്തിന്റെ ചതുർവിധഘടകങ്ങൾ പദാർത്ഥം, സസ്യം, മൃഗം, വിവേചനാശക്തിയുള്ള ജീവി എന്നിവയാണെങ്കിൽ, ഇവ യിൽ ഓരോന്നും അതിനു താഴെയുള്ള എല്ലാ ഘടകങ്ങളെയും ഉൾക്കൊ

ള്ളുന്നു എന്നും, സൃഷ്ടിയുടെയും ജീവന്റെയും ശക്തി നിശ്ചേതന പദാർത്ഥത്തെ സൃഷ്ടിച്ച്, പദാർത്ഥത്തിൽനിന്ന് പടിപടിയായി ജീവസോപാനത്തെ അധ്യാരോഹണം ചെയ്ത് മനുഷ്യരൂപതലത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു എന്നുമാണ് മാർ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വിവക്ഷ. ആധുനികശാസ്ത്രം പറയുന്നതും ഏറെക്കുറെ ഇതു തന്നെയാണ്. ഈ അധിരോഹണം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്ന് വർണ്ണിക്കുവാൻ ഗ്രിഗോറിയോസിന് സാധിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിനും ഇത് പൂർണ്ണമായി സാധിക്കുന്നില്ല എന്നുള്ളതാണ് നഗ്നമായ യാഥാർത്ഥ്യം.

പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ ആഗുസ്തീനോസിന്റെ പരിണാമസിദ്ധാന്തം ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയെ ആശ്രയിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്. ഈ പാശ്ചാത്യ ചിന്തകന്റെ ആശയങ്ങളെ ഇവിടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ തുനിയുന്നില്ല. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെയും ആഗുസ്തീനോസിന്റെയും ചിന്തയുടെ പുറകിൽ സ്റ്റോയിക്ക് ദാർശനികനായ പോസിഡോണിയസ്സി (Poscidonius) ന്റെ ചിന്താഗതിയാണ് ഉള്ളതെന്നകാര്യം വിസ്മരിക്കത്തക്കതല്ല.

ഭാരതത്തിലെ സാംഖ്യദർശനത്തിൽ പരിണാമവാദത്തിന്റെ മൂല്യഘടകങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള വസ്തുത പാണ്ഡിതന്മാർക്കെല്ലാം അറിവുള്ളതാണ്. ജൈനവാദത്തിലും ഏക ജീവാങ്കുരമാണ് പദാർത്ഥത്തിലും സസ്യത്തിലും മൃഗത്തിലും മനുഷ്യനിലും ആവിർഭവിച്ച് മുക്തിയെ തേടുന്നത് എന്ന വാദം കാണാൻ കഴിയും. സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെയും പതഞ്ജലിയുടെ യോഗശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ബുദ്ധ ദർശനത്തിന്റെയും അടിത്തട്ടിൽ കിടക്കുന്നതും ഈ ചിന്ത തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ഈ ചിന്താഗതിയും ഭാരതീയദർശനത്തിൽ ആകമാനം കാണപ്പെടുന്ന സർവ്വാസ്തിത്വത്തിലും അന്തര്യാമിയായി മുക്തിയെത്തേടി മുൻപോട്ടു ഗമിക്കുന്നത് ഏക ആത്മാവാണ് എന്ന വാദവും തമ്മിൽ സാരമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. സാധാരണഗതിയിൽ പലരും പറയും. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ വ്യക്തിമുദ്രയാണ് വ്യക്തിയുടെ നിതാന്തതയിലുള്ള വിശ്വാസമെന്ന്. പൗരസ്ത്യചിന്തയിലാകട്ടെ, വ്യക്തി വെറുമൊരു വേഷം മാത്രമാണ്. രണ്ടോ, മൂന്നോ വ്യത്യസ്ത വേഷങ്ങളിഞ്ഞ് ഒരു നടൻ തന്നെ ചില ചലച്ചിത്രങ്ങളിൽ അഭിനയിക്കുന്നതുപോലെ, ഏകാത്മാവ് പദാർത്ഥമായും സസ്യമായും മൃഗമായും മനുഷ്യനായും രംഗത്തിറങ്ങുന്നു എന്ന അടിസ്ഥാനചിന്തയുടെ ഒരു സവിശേഷഭാവന മാത്രമാണ് പുനർജ്ജന്മവാദമെന്ന് മറ്റു ചിലർ വാദിക്കുന്ന ജനനമരണങ്ങളുടെ അനന്തമായ ആവർത്തനമാകുന്നു സംസാരചക്രത്തിൽ നിന്ന് മോചനം പ്രാപിക്കുക എന്നുള്ളത് പൗരസ്ത്യ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഏറെക്കുറെ ശരിയായിരിക്കും.

സംസാര ചക്രത്തിനകത്ത് സാഫല്യം സാദ്ധ്യമല്ല. കപിലനും പതഞ്ജലിയും, മഹാവീരനും ഗോശാലനും, ജൈനനും ബുദ്ധനും, ശങ്കരനും രാമാനുജനും, മാധ്വനും രാമകൃഷ്ണനും ഒക്കെ ഇക്കാര്യത്തിൽ ഏകാഭിപ്രായക്കാരാണ്. സാഫല്യത്തിലെത്തിയാൽ, സാക്ഷാത്കാരമുണ്ടായാൽ, പിന്നെ സംസാരമില്ല.

സംസാരലോകത്തെ ചാക്രികരീത്യാ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പൗരസ്ത്യചിന്തയും ചരിത്രത്തെ നേർവരയായി കാണുന്ന പാശ്ചാത്യ ചിന്തയും തമ്മിൽ ഒരു അനുരഞ്ജനം ഏതെങ്കിലുംവിധത്തിൽ സാദ്ധ്യമാണോ? സാംഖ്യദർശനത്തിലെ പരിണാമവാദവും 19 ഉം 20 ഉം ശതാബ്ദങ്ങളിലെ ഡാർവിനിസവും തമ്മിൽ എന്തെങ്കിലും പൊതുഭൂമി (common ground) യുണ്ടോ? സൃഷ്ടിയ്ക്ക് ലക്ഷ്യമുണ്ട് എന്നുള്ള വാദം ഹൈന്ദവദർശനത്തിന് സ്വീകാര്യമാവുക പ്രയാസമാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ ലക്ഷ്യം ഈശ്വരന്റെ ലക്ഷ്യമാണെങ്കിൽ ഈശ്വരനിൽ എന്തോ പോരായ്ക ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഇപ്പോഴുള്ള അവസ്ഥവിട്ട് ഒരു പുതിയ ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നതെന്ന് സമർത്ഥിക്കേണ്ടിവരും. അങ്ങിനെ അപൂർണ്ണനായ ഒരു ഈശ്വരനെ പൗരസ്ത്യദർശനത്തിൽ സ്വീകരിക്കാവുന്നതല്ല. ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണം അടിസ്ഥാനതത്ത്വമായി സ്വീകരിക്കാതെ പരിണാമവാദത്തിന് ദർശനാധിഷ്ഠിതമായ അടിസ്ഥാനമുണ്ടാകുവാൻ പ്രയാസമാണ്.

ഈ പ്രശ്നത്തെ പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവദർശനം എങ്ങനെയാണ് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്? ഇതേ സംബന്ധിച്ച് കാര്യമായി ചിന്തിച്ചിട്ടുള്ളവർ പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ പാരമ്പര്യത്തിലോ പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യത്തിലോ അധികമില്ല. അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനി ഗ്രിഗോറിയോസ് മാത്രമാണ്. ഇതിനെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗാഢമായ ചിന്ത പണ്ഡിതോചിതമായി അവതരിപ്പിക്കുവാൻ ഇവിടെ സമയം പോരാ. അതിന്റെ ഒരു സാമാന്യ രൂപം മാത്രം ചുരുക്കമായി അവതരിപ്പിക്കാം.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിലെ മൗലിക തത്ത്വമാണ് ഉൺമയും നന്മയും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ ഐക്യം. സകല ഉണ്മയുടെയും നിദാനം സർവ്വനന്മയുടെയും കേദാരമായ ഈശ്വരശക്തിയാണ്. ഈശ്വരശക്തിയിൽ നിന്ന് ഉൽഗമിക്കുന്നതാണ് സൃഷ്ടി. പക്ഷേ, നാം ഇന്ന് അനുഭവിക്കുന്ന സൃഷ്ടിയിൽ തിന്മ കലരാത്ത നന്മ ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരജീവിതത്തിലല്ലാതെ മറ്റെങ്ങും തന്നെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ചരിത്രം മുളയും കളയും ഒരുമിച്ചുവളരുന്ന വയലാണ്. കള പറിച്ചുമാറ്റി മുളയെ രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ മുളക്കു കേടു തട്ടും എന്നുള്ളതുകൊണ്ട്

കളയും മുളയും ഒരുമിച്ചുവളർന്നു പൂർണ്ണതയിലെത്തി തരംതിരിക്കപ്പെടണമെന്നാണ് ഈശ്വരഹിതമെന്ന് ക്രിസ്തു പഠിപ്പിച്ചു.

നന്മയും തിന്മയും കലർന്നതാണ് ചരിത്രമെങ്കിൽ ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും സങ്കലിതമായി അതിൽ കാണാമെന്നു വ്യക്തമാണ്. ചരിത്രം അല്ലെങ്കിൽ സംസാരലോകം പരമ യഥാർത്ഥ്യമല്ലയെന്നുള്ളതാണ് ക്രിസ്തുവിന്റെ ഉപദേശം. പക്ഷേ, ചരിത്രം മായയാണെന്നു പറയാൻ ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യം സമ്മതിക്കുകയില്ല. ചരിത്രത്തിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം ചരിത്രാന്ത്യത്തിലെ കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞേ വ്യക്തമാകൂ. അന്ത്യത്തിലെ പരമാഗ്നി ചരിത്രത്തെ ശോധന ചെയ്യുമ്പോൾ അതിലുള്ള തിന്മ അഥവാ ഇല്ലായ്മ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരും. ചരിത്രത്തിലുള്ള ഉണ്മ അഥവാ നന്മ, ഇല്ലായ്മ അഥവാ തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽനിന്നു വിമുക്തമായി പുതിയരൂപം പ്രാപിക്കും.

ചരിത്രത്തിലെ നന്മ അഥവാ ഉണ്മ ചരിത്രരൂപത്തിൽ നിലനില്ക്കാൻ സാധിക്കാത്തതിന്റെ കാരണം ഇല്ലായ്മയുമായി സങ്കലിതമായതു മൂലം ഇല്ലായ്മയുടെ ഭവിഷ്യത്ഫലമായ മരണത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യാതെ അതിന് ഗത്യന്തരമില്ല എന്നുള്ളതാണ്. അതായത് നന്മയുമായി ഒട്ടിച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന തിന്മ ചരിത്രത്തിലുള്ള നന്മയെ മരണത്തിലേയ്ക്ക് വലിച്ചിഴക്കുന്നു. പക്ഷേ, മരണംമൂലം ഇല്ലായ്മയാകുന്ന തിന്മ മാത്രമേ ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നുള്ളു. നന്മ അഥവാ ഉണ്മ മരിക്കുന്നതോടെ തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽ നിന്നു വിമുക്തമായി ഒരു പുതിയ രൂപം പ്രാപിക്കുന്നു. ഈ പുതിയ രൂപത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിന് തിന്മയുമായി അവശ്യം സങ്കലിതമായിട്ടുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ല.

പരമാർത്ഥിക സത്തയും വ്യാവഹാരികസത്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ആശയങ്ങൾകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമം കലാശിക്കുന്നത് വലിയ വിയർപ്പിലും ചുരുങ്ങിയ വെളിപാടിലും ആണെന്ന് ഉത്തമഗീതത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് പറയുന്നു. സൃഷ്ടിയെ രണ്ടുവിധത്തിൽ വിഭാവനം ചെയ്തെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിന്റെ യഥാർത്ഥ നില കുറയെങ്കിലും മനസ്സിലാവുകയുള്ളു.

പരമാർത്ഥികസത്തയുടെ വീക്ഷണകോണത്തിൽനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ സൃഷ്ടിതമായ സർവ്വത്തിന്റേയും തികഞ്ഞ പൂർണ്ണത സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തോടൊപ്പം തന്നെ ദത്തമായിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതാണ് ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വാദം. എന്നാൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽതന്നെ അത് (മനുഷ്യവർഗം) ഈശ്വരരൂപകമായിട്ടാണ് സൃഷ്ടിതമായത്. അതായത് പൂർണ്ണതയുടെ നിറവായിട്ട്. എന്നാൽ സൃഷ്ടിയോടൊപ്പം ദത്തമായ ഈ പൂർണ്ണത ചരിത്രമാകുന്ന തിന്മാസങ്കലിതമായ

അസ്തിത്വത്തിൽ കൂടെ പ്രാപിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നുള്ളതാണ്, സ്വന്ത പാപം മൂലം തിന്മയും ദ്രവത്വവും കലർന്ന ചരിത്രാസ്തിത്വത്തിലേക്ക് വീണുപോയ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിധി. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വചന ങ്ങൾ അതേപടി ഉദ്ധരിക്കാം:

"ദിവ്യലിഖിതം പറയുന്നു: മനുഷ്യൻ ഈശ്വരന്റെ സാദൃശ്യത്തിലും സ്വരൂപത്തിലുമാണ് ആവിർഭവിച്ചത് എന്ന്. എന്നുവച്ചാൽ നന്മയുടെ ഉച്ച കോടി, പൂർണ്ണതയുടെ പൂർണ്ണരൂപം എന്നാണർത്ഥം. കാരണം ഈശ്വര സ്വരൂപത്തെ ഉല്ലംഘിക്കുന്ന എന്താണുള്ളത്? ഇങ്ങനെ ആദിമസൃഷ്ടി യിൽ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ അന്തിമപൂർണ്ണത ആദിയോടൊപ്പം തന്നെ കാലപ്രയാണത്തിന്റെ ആവശ്യംകൂടാതെ ദത്തമായിരുന്നു. മനുഷ്യസ്വ ഭാവം അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വരുന്നത് പൂർണ്ണതയിൽനിന്നുള്ള പൂർണ്ണ തയോടെ ആയിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനം മൂലം മരണാധീനമായിത്തീർന്ന നന്മയുടേയും പൂർണ്ണതയുടേയും അവസ്ഥ യിൽ നിന്ന് വീണുപോയ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന് ഉത്പത്തിയോടൊപ്പം അന്തിമപൂർണ്ണതയും ആസ്വദിക്കാൻ സാധിക്കാതെ വന്നിട്ട് ചെറിയതിൽ നിന്ന് വലിയതിലേക്ക് ഒരു പ്രത്യേക ക്രമത്തിലും പാതയിലും കൂടി കുറേശ്ശേ കുറേശ്ശെയായി തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽ നിന്ന് മോചി തമായി പൂർണ്ണതയെ പ്രാപിക്കേണ്ട ആവശ്യകത വന്നിരിക്കുന്നു. ആദി മസൃഷ്ടിയിൽ തിന്മയുടെ സങ്കലനം ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ട് ഉത്പത്തി യോടൊപ്പം അന്തിമപൂർണ്ണതയും പ്രകടമാകുന്നതിന് തടസ്സമൊന്നുമി ല്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ ചരിത്രാസ്തിത്വത്തിലുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ രണ്ടാം വ്യവസ്ഥിതിയിൽ കാലപ്രയാണം കൊണ്ടു മാത്രമെ നന്മയുടെ പൂർണ്ണതയിലേക്കു പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു."

മനുഷ്യന്റെ ആദിമപാപം മൂലമുണ്ടായ തിന്മാസങ്കലനത്തിന്റെ പരി ണതഫലമാണ് പരിണാമാധീനമായ ചരിത്രവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മനുഷ്യൻ അധിവസിച്ച് തന്റെ നഷ്ടപ്പെട്ട പൂർണ്ണത തേടേണ്ടിവരുന്നതെന്ന് ഗ്രിഗോ റിയോസ് വാദിക്കുന്നു.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിണാമവാദം വേദശാസ്ത്രത്തിനെതിരായതുകൊ ണ്ടല്ല ഇന്നും നമുക്ക് സ്വീകരിക്കുവാൻ പ്രയാസമുള്ളത്. ജീവോത്പ ത്തി, വർഗ്ഗോത്പത്തി എന്നീ രണ്ട് ദുർഗ്രഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വമർമ്മ ങ്ങളെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിണാമവാദം കാര്യമായി സഹായിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് അതിന്റെ പ്രധാന ബലഹീ നത. ഒരു ശാസ്ത്രീയോപക്ഷേപം (Scientific hypothesis) എന്ന നില യിൽ, അഥവാ വസ്തുക്കൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് സഹായിക്കുന്ന ഒരു സാങ്കേതിക പരികല്പനം (Technical conception) എന്ന നിലയിൽ

ശാസ്ത്രത്തിലെ പരിണാമവാദത്തിന് പരിമിതമായ സ്ഥാനമേയുള്ളു. എന്നാൽ അസ്തിത്വസോപാനത്തിന്റെ വൈവിദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു അഭ്യൂഹമെന്ന നിലയിൽ ആധുനിക ശാസ്ത്രദർശനത്തിൽ എന്നപോലെ പ്രാചീന പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിലും അതിനു സ്ഥാനമുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇവ്വിധം സീമിതമായ ഒരു അഭ്യൂഹമെന്ന നിലയിൽപോലും പരിണാമവാദത്തിനുള്ള പ്രസക്തി ചരിത്രത്തിന്റെ അഥവാ വ്യാവഹാരികസത്തയുടെ വികലമായ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നു മാത്രമാണ്. ആത്യന്തികസത്തയുടെ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ സത്താശ്രേണിയിലെ പരിണാമം എങ്ങനെയായിരിക്കുമെന്ന് ഇപ്പോൾ ആർക്കാണ് അറിയാനോ പറയാനോ കഴിയുക?

ഈ ചോദ്യത്തിന് ഇന്നു വളരെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ് അധുനിക പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറ. ആ സംസ്ക്കാരം നമ്മുടെയും ചിന്തയെ വളരെയധികം വശീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രാതിരിക്തമായ പരമാർത്ഥികസത്തയെക്കൂടെ വിഭാവനം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള ആ പുതിയ സത്താ വീക്ഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സംസ്ക്കാരത്തിനു മാത്രമെ, മനുഷ്യരാശിയെ ഇന്നു ബാധിച്ചിരിക്കുന്ന അന്ധകാരത്തിൽ നിന്ന് വീണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന കാര്യത്തിൽ എനിക്കു സംശയം ഒന്നുമില്ല. പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം ദ്രവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടു നാളേറെയായി. അതിന്റെ പ്രധാന വൈകല്യലക്ഷണം അടുത്ത കാലത്ത്, അതായത് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ മാത്രം അതിനുള്ളിൽ വ്യാപിച്ചിട്ടുള്ള, ഈ ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ്. പരിണാമവാദമെന്നു പറയുന്നത് ഈ ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തെ ശാസ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായി പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരം സൃഷ്ടിച്ചതാണ്. പരിണാമവാദം വ്യാവഹാരിക സത്തയുടെ വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരു ഭാഗിക ദർശനമായി മാത്രം കണ്ടുകൊണ്ട് അതിരിക്തതയെക്കൂടെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വീക്ഷണം നാം ഉണ്ടാക്കേണ്ടുന്നതാവശ്യമാണ്. ആ വീക്ഷണത്തിൽ പരിണാമവാദത്തിന് ഏറ്റവും പരിമിതമായ ഒരു സ്ഥാനം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരിക്കുകയുള്ളു. പക്ഷേ, കാലജീവിതമെന്നത് സർവ്വഥാ പരിണാമവിധേയമാണ്. പരിണാമമില്ലാത്ത ജീവിതം കാലത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നത് കേവലം അനുഭവദൃഷ്ടമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമാണ്.

പരിണാമം എന്നു പറഞ്ഞാൽ വെറും പരിവർത്തനം മാത്രമാണോ? അതിനെ ഇന്ദ്രിയേതര തലത്തിലും ഐന്ദ്രികതലത്തിലും സാമൂഹിക തലത്തിലും ഏകരൂപമായിട്ടാണോ നാം കാണേണ്ടത്? മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം, മനുഷ്യബോധം, ഭാവിയെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുവാൻ മാനുഷിക തീരുമാനങ്ങൾക്കുള്ള കഴിവ് ഇവയെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്

പരിണാമധാരയെങ്കിൽ, മനുഷ്യൻ പരിണാമത്തിന് വിധേയൻ മാത്രമല്ല, പരിണാമത്തിന്റെ കർത്താവ് കൂടെയാണ് ഭാഗികമായെങ്കിലും, എന്ന് പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യം ശഠിയ്ക്കുന്നു. സ്രഷ്ടാവിന്റെ ദിവ്യരൂപത്തിൽ സൃഷ്ടിതനായ മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിയെ രൂപഭേദപ്പെടുത്തുന്നതിലാണ് സ്രഷ്ടാവിനോടുള്ള തന്റെ സാദൃശ്യം പ്രദർശിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. ഒരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരിണാമത്തെ രൂപഭേദപ്പെടുത്തുന്നതിലുമുപരിയായി, സ്വന്തരൂപത്തെ സ്വന്ത നിശ്ചയം മൂലം ഭേദപ്പെടുത്തി, ഭാഗികമായെങ്കിലും സ്വസ്രഷ്ടാവ് കൂടിയായിത്തീരാൻ കഴിവുള്ളവനാണ് മനുഷ്യൻ.

13

പ്രബുദ്ധതയുടെ പ്രകാശം

യൂറോപ്യൻ ഭൂഖണ്ഡത്തിലെ പ്രബുദ്ധതയുടെ കാലഘട്ടമായ പതിനെട്ടും പത്തൊമ്പതും നൂറ്റാണ്ടുകൾ യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയ അധികാരത്തിന്റെയും പാരമ്യഘട്ടം കൂടിയാണ്. പ്രബുദ്ധതയുടെ പ്രകാശത്തിനു തിരികൊളുത്തിയവരുടെ നീണ്ട പട്ടികയും അവരുടെ ആശയങ്ങളും ഇവിടെ പൂർണ്ണമായി നിരത്തുന്നില്ല.

ഈ കാലഘട്ടം കത്തോലിക്കാ മിഷൻ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ തളർച്ചയുടെയും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് മിഷൻ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ അരങ്ങേറ്റത്തിന്റെയും അവസരം കൂടിയായിരുന്നു. കത്തോലിക്കാ മിഷൻ ഏഷ്യയിലെയും ആഫ്രിക്കയിലെയും മഹിതങ്ങളായ സംസ്ക്കാരങ്ങളുമായി സമ്പർക്കത്തിൽ വരികയുണ്ടായി. ഈ സംസ്കാരങ്ങൾ മിഷനെ ചെറുത്തുനിന്നെന്നു മാത്രമല്ല, ചില കാര്യങ്ങളിൽ യൂറോപ്യൻ നാഗരികതയേക്കാൾ മേൽത്തരമായി നിലകൊള്ളുകയും ചെയ്തു.

സാംസ്ക്കാരികമായ ആക്രമണതന്ത്രം പരാജയപ്പെടുമെന്നു കണ്ട് അവർ സ്വീകരിച്ച സാംസ്ക്കാരികമായ ഒത്തുതീർപ്പ് പരിപാടി യൂറോപ്പിൽ ഏഷ്യൻ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ തിരിച്ചുവരവിനു കളമൊരുക്കി. 1775 ആയപ്പോഴേക്കും കാത്തലിക് മിഷനുകൾ തീരെ ക്ഷയിച്ചു. സ്പെയിനിന്റെയും പോർട്ടുഗലിന്റെയും സാമ്രാജ്യശക്തിയും അങ്ങനെതന്നെ. അവയുടെ സ്ഥാനം ഹോളണ്ട്, ഇംഗ്ലണ്ട്, ജർമ്മനി തുടങ്ങിയ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് അധികാരശക്തികൾ ക്രമേണ കൈക്കലാക്കി.

അതിനിടയ്ക്കു വ്യവസായവിപ്ലവം അരങ്ങേറി. വാണിജ്യ, മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതി ക്ഷയിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. ആംഗ്ലിക്കൻ സഭയിൽ നിന്നു വിഘടിച്ചു നിൽക്കുന്നവർക്കു ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റിൽ പ്രവേശനം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. 1828 വരെ ആ വ്യവസ്ഥ തുടർന്നു. 1779 വരെ റോമൻ കത്തോലിക്കർക്കു ഇംഗ്ലണ്ടിൽ പരസ്യമായി ആരാധിക്കാൻ അനുവാദമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഓക്സ്ഫോർഡ്, കേംബ്രിഡ്ജ് യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിൽ അവർക്കു 1871 വരെ പ്രവേശനവും നൽകിയിരുന്നില്ല.

പ്രബുദ്ധതയുടെ ജ്ഞാനപ്രകാശവും അതു കൊണ്ടുവന്ന സ്വാതന്ത്ര്യവും യൂറോപ്യരുടെ ഇടയിൽപോലും ശരിയായി വിതരണം ചെയ്യപ്പെട്ടില്ല. എന്നാൽ സ്കോട്ട്ലൻഡിൽ അതു രണ്ടു വഴികളിലൂടെ പ്രസരിക്കാൻ അവസരമുണ്ടായി. ആൻഡ്രൂ ഫ്ളെച്ചറിനെപ്പോലെയുള്ള ചിന്തകന്മാരായിരുന്നു ഒരു മാർഗം. കോഫിഹൗസുകൾ മറ്റൊരു വഴിയാ

യിരുന്നു. അവിടെ ഒത്തുകൂടിയ അഭ്യസ്തവിദ്യർ നടത്തിയ ചർച്ചകൾ അതിന് അവസരമൊരുക്കി. ഡേവിഡ് ഹ്യൂമിന്റെ പല ആശയങ്ങളും കോഫി ഹൗസുകളിലെ സംഭാഷണങ്ങളിലൂടെയാണ് ഉരുത്തിരിഞ്ഞതും പ്രചരിച്ചതും. ഹ്യൂമിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ സന്തുഷ്ടനായ മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്നതു കൂട്ടംചേർന്നു പോകുന്നവനും മറ്റുള്ളവരുടെ ആശയങ്ങളോടു പ്രതികരിക്കുന്നവനുമാണ്. ഇക്കൂട്ടർ ജീവിതപ്രശ്നങ്ങൾ പരസ്യമായി മാത്രമല്ല സ്വകാര്യ സംഭാഷണങ്ങളിലും ചർച്ച ചെയ്യുന്നു. കോഫിഹൗസുകളിലെ അഭിപ്രായങ്ങൾ ഗൗരവപൂർവ്വം കണക്കിലെടുക്കാൻ പാർലമെന്റുകൾ പോലും നിർബന്ധിതമായി.

നെതർലൻഡിൽ ചേക്കേറിയ സ്വതന്ത്ര ചിന്തകന്മാർ ആ രാജ്യത്തിനു വിലപ്പെട്ട സംഭാവനകൾ നൽകി. പിയേർ ബയിൽ, ഡെകാർട്ട്, ലോക്ക്, ഷാഫ്റ്റ്സ്ബറി, കൊളിൻസ്, ലക്ലർക്, ബാസ്നാഗ് എന്നിവർ ആ സംഘത്തിൽപ്പെടുന്നു. വോൾട്ടെയർ, മോണ്ടെസ്ക്യൂ എന്നിവർക്കു അവിടുത്തെ സന്ദർശനം ഇഷ്ടപ്പെട്ടു. അവർക്കവിടെ നിരപായം ഇഷ്ടമുള്ളതു പ്രസംഗിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു.

ഇറ്റാലിയൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ നേപ്പിൾസായിരുന്നു മുമ്പിൽ. അവിടെ യുവവൈദികനായ ആന്റോണിയോ ജിനോവെസി അക്കാദമിക് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയും സാമ്പത്തിക കാരണങ്ങൾ മുൻനിർത്തി ഇറ്റലിയുടെ പുനഃസംയോജനത്തിനുവേണ്ടിയും വാദിച്ചു. ജിയാൻ ബറ്റിസ്റ്റാ വിക്കോയുടെ 'സിയൻസാനുവോവ' (1725), ഹിലൻഫ്യേരിയുടെ 'ലാ സിയൻസാഡെല്ലാ', 'ലജിസ്ലേപ്പിയോൺ' (1780) എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇറ്റലിയിലെ പ്രബുദ്ധരെ ഉണർത്തിയ ഗ്രന്ഥങ്ങളാണ്. ബഞ്ചമിൻ ഫ്രാങ്ക്ളിന്റെ പോലും ശ്രദ്ധയെ അവ പിടിച്ചുപറ്റി. ഇങ്ങനെയുണ്ടായ പ്രബുദ്ധത യുക്തിഭദ്രവും നിഗൂഢവുമായി തോന്നാമെങ്കിലും മതവിരുദ്ധമായിരുന്നില്ല.

ഇറ്റലിയിലും കോഫിഹൗസുകളായിരുന്നു പ്രബുദ്ധതാ പ്രകാശനത്തിന്റെ മുഖ്യവേദി. അന്ന് ആസ്ട്രിയൻ ഭരണത്തിലായിരുന്ന മിലാനിൽ വെരി (Verri) സഹോദരന്മാർ തുടങ്ങിയ ജേർണൽ, പ്രബുദ്ധതാ ജ്ഞാനപ്രകാശത്തിന്റെ ആശയങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിച്ചു. ഇറ്റലിയിലെ പ്രബുദ്ധതാ പ്രകാശത്തിൽ യുക്തിയുടെ ഘടകത്തേക്കാൾ ഏറെ സഹാനുഭൂതിയുടെ ആവേശം മുന്തിനിന്നു. സീസർ ബക്കാറിയായുടെ 'of crime and punishment' എന്ന ഗ്രന്ഥം ചൂടപ്പംപോലെ വിറ്റഴിഞ്ഞു. നിയമവ്യവസ്ഥയുടെ മനുഷ്യത്വരാഹിത്യവും മർദ്ദനവും പീഡനങ്ങളും ദരിദ്രരോടുള്ള ക്രൂരതയും എല്ലാം അതിൽ തുറന്നുകാട്ടി. വോൾട്ടയറും ജെറമി ബെന്താമും ബക്കാറിയായുടെ ഗ്രന്ഥത്തിനു യൂറോപ്പ് മുഴുവൻ പ്രചാരണം നൽകി.

ഇറ്റാലിയൻ പ്രബുദ്ധത പരിപോഷിപ്പിക്കുന്നതിൽ വൈദികർ ഗണ്യമായ പങ്കുവഹിച്ചു. ഫ്രീമേസൺറിയോടും (Freemasonry) മിസ്റ്റിസിസത്തോടും അതിനു ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു. ഔദ്യോഗികമായി അതൊരിക്കലും സഭയിൽ നിന്നു വിച്ഛേദിച്ചു മാറിയില്ല. ഒരു പുതിയ ഇനം വിജ്ഞാനത്തിന്റെയും യുക്തിചിന്തയുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ സഭയ്ക്കകത്തു തന്നെയുള്ള നവീകരണപ്രസ്ഥാനമായി അതു നിലകൊണ്ടു. ഫെർഡിനാൻഡോ ഗാലിയാനി അവസാനം വരെ ഭക്തനായ ഒരു കത്തോലിക്കനായി ജീവിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങൾ കാൾ മാർക്സ് പഠിക്കുകയുണ്ടായി. വാസ്തവം പറഞ്ഞാൽ മറ്റാരുടെയും ഇറ്റാലിയൻ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ മാർക്സ് ശ്രദ്ധിച്ചിരുന്നില്ല.

ഇമ്മാനുവേൽ കാന്റ് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും "പക്വത"യ്ക്കും കേന്ദ്ര സ്ഥാനം നൽകി. ഇതു സാധിക്കാൻ യുക്തിചിന്തയ്ക്കു പരമ പ്രാധാന്യം കല്പിക്കേണ്ടിയിരുന്നു. കാന്റ് പറഞ്ഞു: "പ്രബുദ്ധത പ്രകാശിപ്പിച്ച കാലഘട്ടത്തിലാണോ നാം ജീവിക്കുന്നതെന്ന ചോദ്യത്തിനുത്തരം, അല്ല, പ്രബുദ്ധതയുടെ കാലഘട്ടത്തിലാണെന്നായിരിക്കും." പ്രബുദ്ധത മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗം, കാന്റിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ചിന്തയിലോ വികാരതലത്തിലോ ഇച്ഛാരംഗത്തോ ഒരദ്ധ്യാപകനോ ബാഹ്യശക്തിയോ അവശ്യമില്ലാതെ വരുകയെന്നതാണ്. വേദത്തിലോ വെളിപാടിലോ മതം അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം മനുഷ്യൻ അപക്വജീവിയായിരിക്കും. വ്യക്തിചിന്തയുടെ പരിധിക്കുള്ളിൽ വരുന്ന മതത്തിനു മാത്രമേ അയാളെ സ്വതന്ത്രനാക്കാൻ കഴിയൂ. അതായിരിക്കും മനുഷ്യപക്വതയുടെ ഉരകല്ല്. കലയിലും ശാസ്ത്രത്തിലും മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനും പക്വമതിയുമായി കഴിഞ്ഞതായി കാന്റ് ചിന്തിച്ചു.

യഹൂദ ദാർശനികനായ മോസസ് മെൻഡൽ സോണിന് (1729–1786) മനുഷ്യരാശിയുടെ താത്വിക വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു പ്രബുദ്ധത. ഇന്ന് ഇന്ത്യയിൽ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടേണ്ട രസകരമായ ഒരു പ്രശ്നം അദ്ദേഹം ഉന്നയിച്ചു. പ്രബുദ്ധത ഒരിനം വിദ്യാഭ്യാസമാണെങ്കിൽ മനുഷ്യരെ കബളിപ്പിക്കാൻ അത് ഉപയോഗിച്ചുകൂടേ? പൗരന്മാർ ഏതുവിധത്തിൽ ചിന്തിക്കണമെന്നു രാഷ്ട്രത്തിനു തീരുമാനിക്കുവാൻ കഴിയുമോ?

ഈ പ്രശ്നത്തിൽ കത്തോലിക്കരും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുകാരും ഭിന്നാഭിപ്രായക്കാരായിരുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി ജർമ്മനിയിൽ രണ്ടിനം പ്രബുദ്ധതയുണ്ടായി. ഒന്നു കത്തോലിക്കാ പ്രബുദ്ധതയും മറ്റൊന്നു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് പ്രബുദ്ധതയും. സത്യത്തിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗമെന്ന നിലയിൽ യുക്തിചിന്തയെന്ന ആശയത്തോടു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുകാർ പൊതുവെ രചനാത്മകമായി പ്രതികരിച്ചു.

പ്രഷ്യയിലെ മഹാനായ ഫ്രെഡറിക് ചക്രവർത്തി "മനുഷ്യരെ കബളിപ്പിക്കുന്നത് പ്രയോജനപ്രദമോ?" എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച ചോദ്യത്തിന്റെ ഉത്തരത്തിന് സമ്മാനം വാഗ്ദാനം ചെയ്തുകൊണ്ടു ബർലിൻ അക്കാദമിയിൽ പൊതുചർച്ചയ്ക്കു തുടക്കം കുറിച്ചു. ഒരു ദശവർഷക്കാലത്തേക്ക് അത് ജർമ്മൻ ബുദ്ധിജീവിതത്തിന്റെ കേന്ദ്ര വാദവിഷയമായിത്തീർന്നു. അവസാനം സമ്മാനം ഒരു നിഷേധാത്മകമായ ഉത്തരത്തിനും ഒരു രചനാത്മകമായ ഉത്തരത്തിനുമായി വിഭജിച്ചുകൊടുക്കേണ്ടി വന്നു.

ഈ പ്രശ്നം ഇപ്പോൾ ഇന്ത്യയിൽ പുനരവതരിപ്പിക്കേണ്ടി വന്നിരിക്കുന്നു. പരിഹരിക്കാൻ അന്ത്യന്തം വിഷമമേറിയ ഒന്നാണത്; ഇന്ന് ഏറ്റവും അധികം പ്രസക്തവുമാണത്. ഗവൺമെന്റ് എത്രമാത്രം വിവരം ജനങ്ങൾക്കു നൽകണം? എത്രമാത്രം രഹസ്യമാക്കി വയ്ക്കണം? ജനങ്ങൾക്കു വെളിപ്പെടുത്താത്ത വിവരങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ - ആ തീരുമാനം ജനങ്ങളെ സാരമായി ബാധിക്കുന്നതാകുമ്പോൾ - രാഷ്ട്രത്തിനു തീരുമാനമെടുക്കാനാകുമോ?

എല്ലാ വിവരങ്ങളും പങ്കിടണമെന്നാണു നിഷേധാത്മക വീക്ഷണം. കാരണം പൂർണവിവരങ്ങളും വ്യക്തമായ യുക്തിചിന്തയും ജനങ്ങളുടെ രക്ഷ ആവശ്യപ്പെടുന്നു. പ്രബുദ്ധതയുടെ ദുരുപയോഗം മർക്കടമുഷ്ടിയിലേക്കും നിർമതത്വത്തിലേക്കും അരാജകത്വത്തിലേക്കും നയിച്ചേക്കാമെന്നു മെൻഡൽ സോൺ ഭയപ്പെട്ടു. മനുഷ്യവ്യക്തിയെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യനും, പൗരനെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യനും തമ്മിൽ വ്യത്യാസമുണ്ടെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. മനുഷ്യവ്യക്തിയുടെ അവകാശങ്ങളും കർത്തവ്യങ്ങളും ഒരു പൗരന്റേതിനോടു തുല്യമല്ല - അവ പലപ്പോഴും ഒരേ തലത്തിൽ ആണെന്നു വരാമെങ്കിലും. പ്രബുദ്ധത മനുഷ്യവ്യക്തിയുടേതാണ്, പൗരന്റേതല്ല.

ജർമ്മനിയിൽ വാദപ്രതിവാദം പണ്ഡിതന്മാരുടേതായ ജേർണലുകളിൽ നിന്ന് വർത്തമാന പത്രങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ചു. പ്രബുദ്ധതയുടെ ചിന്താസരണി ഇറ്റലിയിലും സ്കോട്ട്ലൻഡിലും കോഫി ഹൗസുകളിലും ചെറുകിട ക്ലബ്ബുകളിലുമാണ് വേരുപിടിച്ചതെങ്കിൽ, ജർമ്മനിയിൽ അതു വേരുപിടിച്ചതു പത്രങ്ങളിലൂടെയായിരുന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജർമ്മനിയിൽ ഡസൻ കണക്കിനു പുതിയ പത്രങ്ങൾ തുടങ്ങി. വാർത്തകൾ നൽകുന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി പ്രബുദ്ധത സംബന്ധിച്ച ചർച്ച ജനങ്ങൾക്ക് എത്തിച്ചുകൊടുക്കുകയായിരുന്നു അവയുടെ മുഖ്യലക്ഷ്യം. വാദപ്രതിവാദത്തിൽനിന്ന് പ്രസിദ്ധീകരണവിഭാഗം മുതലെടുക്കുക തന്നെ ചെയ്തു.

പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനായ ആൻഡ്രീസ് റീം പേരു വെളിപ്പെടുത്താതെ പ്രതിഷേധം രേഖപ്പെടുത്തി. പ്രബുദ്ധത മനുഷ്യധാരണയുടെ ധീരസാഹസികതയാണെന്നു നിർവചിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ചോദിച്ചു: ‘‘പ്രബുദ്ധതയ്ക്ക് അതിരുകളുണ്ടോ ഇല്ലയോ? അതു രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പുരോഗതിയെ സഹായിക്കുകയാണോ തടസ്സപ്പെടുത്തുകയാണോ?’’

നല്കപ്പെട്ട ഉത്തരം ജനലക്ഷങ്ങളെ പുറത്തുനിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള ഒരു ഒത്തുതീർപ്പായിരുന്നു. യഥാർത്ഥപ്രബുദ്ധതയും ആപേക്ഷിക പ്രബുദ്ധതയും മുഖ്യപദങ്ങളായി മാറി. സമൂഹത്തെ നയിക്കുന്ന പൗരന്മാർക്കു മാത്രമേ ‘പ്രബുദ്ധത’ ആവശ്യമുള്ളു എന്നായി.

ജർമ്മൻ പ്രബുദ്ധതയുടെ ഇടത്തരം വർഗസ്വഭാവം പാശ്ചാത്യ ലിബറലിസത്തിന്റെ ഭൂമികയായിത്തീർന്നു. അതു ഭരണാധികാരികൾക്കും പ്രഭുകുലത്തിനും നയതന്ത്ര പ്രതിനിധികൾക്കും ഓഫീസർമാർക്കും പണ്ഡിതന്മാർക്കും വൈദികർക്കും കലാകരന്മാർക്കും - അതായതു പ്രാഥമികമായി ഭരണം നടത്തുന്നവർക്കു മാത്രമായി പരിമിതമാക്കപ്പെട്ടു.

ജർമ്മനിയിൽ പ്രബുദ്ധത പ്രസരിപ്പിച്ച ജേർണലുകളും പത്രങ്ങളും മുഖ്യമായി അഭ്യസ്തവിദ്യരെയാണു സ്വാധീനിച്ചത്. വിദ്യാഭ്യാസമായിരുന്നു മുഖ്യ ഉപാധി. വിദ്യാഭ്യാസം സ്വതന്ത്രരാക്കുന്നുവെന്നു ജോഹാൻ ഹൈൻറിഖ് മേയർ പറഞ്ഞു. ‘സ്വതന്ത്ര’രുടെ വിശേഷാധികാരമുള്ള ഭരണ വർഗത്തിലേക്കു സാമൂഹ്യമായി കയറ്റം കിട്ടുന്നതിനുള്ള ഗോവണിയായി വിദ്യാഭ്യാസത്തെ അഭ്യസ്തവിഭാഗം പരിഗണിക്കാൻ തുടങ്ങി.

‘പ്രബുദ്ധരുടെ ലീഗ്’ ആയിരിക്കണം ഭരണവർഗ്ഗം. പ്രബുദ്ധരായവരിൽ വളരെ കുറച്ചു പേർ മാത്രമേ മതത്തെ ഒന്നടങ്കം നിരാകരിച്ചുള്ളു. ജനങ്ങളെ കീഴടക്കി ഭരിക്കുന്നത് ജനങ്ങൾക്ക് നല്ലതാണ്. അത് ജനങ്ങളാൽ ആദരിക്കപ്പെടണം. മനുഷ്യന്റെ സ്വന്തം ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾക്ക് സംതൃപ്തി നൽകുന്ന ഒരു മതത്തെ മനുഷ്യനു തന്നെ സൃഷ്ടിക്കാവുന്നതാണ്. അത് അധികപങ്കും ആന്തരികവും ആദ്ധ്യാത്മികവും ധർമ്മനിഷ്ഠയുള്ളതുമായിരിക്കും. ഇങ്ങനെ പ്രബുദ്ധവർഗ്ഗത്തിന്റെ അധീശത്വത്തിനു പിന്തുണ നൽകുന്ന ഘടകമായിത്തീർന്നു ഭക്തിനിഷ്ഠ.

ഒരു ഭരണാധിപനോ നേതാവോ കൂടാതെ ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനും നില നില്ക്കാനാവില്ല. രാഷ്ട്രമാകുന്ന കപ്പലിനകത്തുള്ള ജനങ്ങൾ കപ്പിത്താനെ അനുസരിച്ചേ മതിയാവുകയുള്ളു. അയാൾക്കെതിരായി അവർ വിപ്ലവത്തിനു മുതിർന്നുകൂടാ. ആർക്കെങ്കിലും കപ്പൽ ഇഷ്ടപ്പെടാതെ വന്നാൽ അവർക്ക് ഇറങ്ങിപ്പോകാം. കപ്പലിനെ മറിച്ചുകൂടാ.

പ്രബുദ്ധത ഏറ്റവും ഭയപ്പെട്ട വിപത്താണു 'വിപ്ലവം.' പ്രബുദ്ധതയുടെ പരിമിതിയും അതു തന്നെ. സാധാരണക്കാർ പ്രബുദ്ധരായിക്കഴിഞ്ഞാൽ രാഷ്ട്രം വിപ്ലവമെന്ന അപകടത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടി വരും. എന്തു വന്നാലും അത് ഒഴിവാക്കുക തന്നെ വേണം.

അങ്ങനെ അഭ്യസ്തവർഗത്തിന്റെ പവിത്ര സമ്മേളനരംഗമായ യൂണി വേഴ്സിറ്റി, വിപ്ലവം തടഞ്ഞുനിർത്തി നിയമപാലനം സുഖകരമാക്കുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ശാസ്ത്രീയ വികസനത്തിനുള്ള മുഖ്യ വേദിയായി.

ജർമ്മനിയിലെ പ്രബുദ്ധരിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റുകാർക്കായിരുന്നു മുൻ തൂക്കം. കത്തോലിക്കരിൽ അധികപങ്കിനും പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസത്തോട് കമ്പമില്ലായിരുന്നു. എന്നാൽ കത്തോലിക്കരിലെ ഒരു ന്യൂനപക്ഷം, സൈദ്ധാന്തികതയുടെയും പ്രതിനവീകരണത്തിന്റെയും ജസ്വീറ്റു വൈദി കരുടെയും ആധിപത്യത്തെ വെല്ലുവിളിക്കാൻ ചെറിയതോതിൽ ശ്രമം നടത്തി. പള്ളി നിർമ്മാണത്തിലെ വാസ്തുവിദ്യയിലാണിത് ആദ്യം പ്രയോഗിച്ചത്. ഗോഥിക് ശൈലിയിൽ നിന്നു ബാരോക്കിലേക്കുള്ള മാറ്റം, ധാരാളിത്തത്തോടുള്ള പ്രതികരണവും കൂടെയായി.

ജർമ്മനിയിലെ കത്തോലിക്കർ പ്രബുദ്ധതയ്ക്കുള്ള പ്രചോദനം സ്വീക രിച്ചത് കത്തോലിക്കാ ഫ്രാൻസിൽ നിന്നല്ല, പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ജർമ്മനിയിൽ നിന്നാണ് - ലൈപ്സിഗ് യേന, ഹാലെ, ഗോട്ടിങ്ങൻ എന്നീ യൂണിവേ ഴ്സിറ്റികളിൽ നിന്ന്.

യൂറോപ്പിലെ പ്രബുദ്ധതയ്ക്ക് അതുവരെ സാർവലൗകികമോ ഏകീ കൃതമോ ആയ രൂപമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഫ്രഞ്ചുകാർക്കിടയിൽ അത് അരാജകത്വവും ആഡംബരലോലുപതയും സുഖാന്വേഷണവും വള ർത്തി. മനുഷ്യജീവനും നിലനില്പും സംബന്ധിച്ച് പുനഃസംഘടനയാ യിരുന്നു അത് അവലംബിച്ച ഒരു മാർഗ്ഗം. ബാഹ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പുനർഘടന ചെയ്തു ഓർഗാനിക് യൂണിറ്റിയുള്ള ഒരു സമൂഹം കെട്ടിപ്പ ണിയുകയായിരുന്നു രണ്ടാമത്തെ മാർഗ്ഗം. ജനാധിപത്യ സ്ഥാപനം, ശാസ്ത്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ പുരോഗതിക്കു വഴിയൊരുക്കൽ, സ്വാത ന്ത്ര്യത്തിന്റെയും സഹിഷ്ണുതയുടെയും ചൈതന്യത്തിൽ മനുഷ്യപെരു മാറ്റത്തെ നിയന്ത്രിക്കൽ, അന്ധതമസ്സിനെ തരണം ചെയ്തു സുഖം കണ്ടെത്താൻ ആളുകളെ സഹായിക്കൽ ഇതൊക്കെ രണ്ടാം മാർഗ്ഗ ത്തിൽപെടുന്നു.

ഭൂതകാലത്തിൽ നിന്നു തീർത്തും വേറിട്ടു മാറുന്നതിനുള്ള യത്നമാ യിരുന്നു ഫ്രഞ്ചു പ്രബുദ്ധതയുടേത്. നെഹ്റു വിഭാവനം ചെയ്തതും

ഏതാണ്ട് ഇതു തന്നെ. സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിൽ നിന്നും മതഭ്രാന്തിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായതും, പ്രബുദ്ധദാർശനികർ രൂപം നൽകുന്നതുമായ ഒരു ഭാവി കരുപ്പിടിപ്പിക്കാനുള്ള ധീരസാഹസികതയും അതോടൊന്നിച്ചുണ്ട്. അവരുടെ മുദ്രാവാക്യം യുക്തി, സഹിഷ്ണുത, മാനവികത എന്നായിരുന്നു; സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നതല്ല. കണ്ടോർസേ (Condorcet) പറഞ്ഞതുപോലെ, ഫ്രഞ്ചു പ്രബുദ്ധത സമൂഹത്തിന്റെ സമഗ്ര സമ്പദ്വ്യവസ്ഥമേലുള്ള ഒരാക്രമണമായിരുന്നു. എല്ലാ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലും മാറ്റമുണ്ടാക്കുക, രാഷ്ട്രീയ ശൃംഖലയുടെ അവസാനകണ്ണി വരെ ആഴത്തിൽ ഇറങ്ങിച്ചെല്ലുക എന്നതായിരുന്നു ലക്ഷ്യം.

പല രൂപത്തിലായി യൂറോപ്പൊട്ടുക്കു പടർന്ന ഇംഗ്ലീഷ് ചിന്ത ഫ്രഞ്ചു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തോടു വളരെയേറെ കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതു പ്രഷ്യയിലേക്കും റഷ്യയിലേക്കും വ്യാപിച്ചു. അങ്ങനെ ഫ്രഞ്ചു സംസ്ക്കാരം ഒരു ഏകീകാരക ബന്ധം ആയിത്തീർന്നു. അതിന്റെ ഫലമായി ഒരു ഇംപീരിയലിസ്റ്റ് - കൊളോണിയലിസ്റ്റ് വികസനോദ്യമത്തിനു കളമൊരുങ്ങി. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതികവിദ്യയുടെയും ലിബറൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും അകമ്പടിയോടെ സ്വന്തം മേധാശക്തി ലോകത്തിനു കാണിച്ചു കൊടുക്കാൻ യൂറോപ്പ് പ്രബുദ്ധതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തി.

ലിബറലിസം പ്രബുദ്ധതയുടെ സന്താനം

ലിബറലിസത്തിന്റെ സ്രോതസ്സ് മനസ്സിലാക്കുക ദുഷ്ക്കരമാണ്. ലിബർട്ടി എന്ന പദത്തിൽ നിന്നാണ് അതിന്റെ ഉത്ഭവം. ഗ്രീക്ക് - ലാറ്റിൻ സംസ്ക്കാരത്തിൽ ലിബർട്ടി, സ്വതന്ത്രപൗരനെ അടിമയിൽ നിന്നു വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്ന ആശയമാണ്. സോഫോക്ലീസ് ലിബർട്ടിയെ സ്തുതിച്ച് പാട്ടുകൾ രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. അഗസ്റ്റിന്റെ ആശയം അത്രത്തോളം ഉന്നതമല്ല. അടിമത്തം പ്രകൃതിവിരുദ്ധമാണെന്ന് അഗസ്റ്റിൻ സമ്മതിച്ചുവെങ്കിലും സമാധാനപരമായ ഒരു നിയമക്രമമാണെന്നാണ് അദ്ദേഹം ഉപദേശിച്ചത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു: “മനുഷ്യർ സമാധാനപരമായ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ പരസ്പരം വ്യവഹരിക്കുമ്പോൾ, താണനില ഭൃത്യനു എത്ര കണ്ടു നന്മ ചെയ്യുന്നുവൊ അതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ദോഷം അഹങ്കാരനില യജമാനനു വരുത്തിവയ്ക്കുന്നു.”

ലിബറലിസത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ ചർച്ച ജോൺ സ്റ്റുവാർട് സ്മിത്തിന്റെ (1806–1873) ‘ഓൺ ലിബർട്ടി’ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ ആശയത്തോടു കൂടി ആരംഭിക്കാം. ഇന്ത്യാ ചരിത്ര രചയിതാവായ ജയിംസ് മില്ലിന്റെ പുത്രനായിരുന്നു ജോൺ സ്റ്റുവാർട് മിൽ. ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനി

യിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥനായിരുന്ന അദ്ദേഹം സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രജ്ഞനും രാഷ്ട്രീയ പ്രവർത്തകനുമായിരുന്നു. 1860-കളിലെ വനിതാ വോട്ടവകാശ സമൂഹത്തിന്റെ സ്ഥാപക നേതാക്കളിലൊരാളാണു മിൽ.

ലിബർട്ടി സംബന്ധിച്ച ചർച്ചയെ മിൽ കേവല വിവാദത്തിന്റെ തലത്തിൽ നിന്നു മാറ്റി പൊളിറ്റിക്കൽ ഇക്കോണമിയുടെ തലത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. വ്യക്തിയുടെ ഇച്ഛാശക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയല്ല, സമൂഹത്തിന്റെ സോഷ്യൽ ലിബർട്ടിയെപ്പറ്റിയാണ് അദ്ദേഹം സംസാരിച്ചത്. പാശ്ചാത്യ ചിന്തയിലെ പരമപ്രധാനമായ ഒരു സംഭവവികാസമാണിത്. പോരാട്ടം 'സ്വാതന്ത്ര്യവും' 'അധികാരവും' തമ്മിലായി.

ഗ്രീക്ക് നാടകകർത്താക്കൾക്കും ദാർശനികർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നാൽ സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രപൗരനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. സ്വേച്ഛാധിപതിയുടെ മേൽ ചില പരിമിതികൾ കല്പിച്ചാണ് ഇതു സാധിക്കുക. ഭരണാധിപന് ഒരു സാന്മാർഗിക നിയമാവലി ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നും സുപ്രധാന തീരുമാനങ്ങൾ എടുക്കുന്നതിനു മുമ്പ് സമിതിയോട് ആലോചിക്കണമെന്നും വ്യവസ്ഥ ചെയ്തിരുന്നു. സ്വേച്ഛാധിപതികൾ രണ്ടാമത്തെ വ്യവസ്ഥ നിരാകരിച്ചപ്പോൾ, പാശ്ചാത്യ രാഷ്ട്രീയ ലിബറലിസം രണ്ടാമത്തെ വ്യവസ്ഥ നടപ്പിലാക്കാൻ യത്നിക്കുകയാണുണ്ടായത്.

താഴെപറയുന്ന ജനാധിപത്യ വ്യവസ്ഥയനുസരിക്കുമ്പോൾ മാത്രമാണു ജനകീയ പോരാട്ടം വിജയിക്കുകയെന്ന് മിൽ പറഞ്ഞു. ഭരണാധിപന്മാരെ ജനങ്ങൾ തെരഞ്ഞെടുക്കണം. അവരെ മാറ്റുന്നതും അങ്ങനെ തന്നെ. വോട്ടവകാശവും ഉത്തരവാദിത്വവുമുള്ള ബഹുമുഖ ഭരണസാരഥ്യതത്വം നടപ്പിലാക്കണം. ഇങ്ങനെയുള്ള ജനാധിപത്യതത്വം നമ്മുടെ ഭരണഘടനയുടെ ഭാഗമാണ്. ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ സ്വേച്ഛാഭരണത്തിനെതിരായി ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ അവകാശ സംരക്ഷണ സിദ്ധാന്തം വ്യക്തമായി ഉപന്യസിച്ചതും മിൽ തന്നെ.

മില്ലിന്റെ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ നെഹ്റു എത്രമാത്രം വായിച്ചിട്ടുണ്ടെന്ന് എനിക്ക് നിശ്ചയമില്ല. മില്ലിന്റെ രചനകൾ, മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം സംബന്ധിച്ച കത്തോലിക്കാ - പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് വീക്ഷണങ്ങളോടുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ പ്രതികരണമാണ്. ഇരുസഭകളുടെയും വീക്ഷണങ്ങളുടെ സ്രോതസ്സ് അഗസ്റ്റിനാണ്. അവ വിഭിന്ന രീതികളിലാണു വ്യാഖാനിക്കപ്പെടുന്നത്. മിൽ കാൽവിനിസ്റ്റ് വീക്ഷണത്തെ ഒറ്റപ്പെടുത്തി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതു കാണാം. കാൽവിനെ വികൃതമായി ചിത്രീകരിച്ചുകൊണ്ടു മിൽ പറയുന്നു. "ദൈവത്തിന്റെ പരമാധികാരത്തിനു സ്വയം സമർപ്പിക്കാനുള്ള കഴിവേ മനുഷ്യനു വേണ്ടൂ. മറ്റേതൊരു കഴിവ് ഉപയോഗിച്ചാലും മനുഷ്യൻ പാപത്തിൽ നിപതിക്കും."

പാശ്ചാത്യ ലിബറലിസത്തിൽ വ്യക്തിഗതമായ ലിബർട്ടി ഊന്നിപ്പറയുന്നതിനു രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ട്. സമൂഹത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റെയും സമഗ്രാധിപത്യശക്തിക്കെതിരെ തൊടുത്തുവിട്ടതാണ് ഒന്ന്. മറ്റേത് ദൈവത്തിന്റെ ഇച്ഛാശക്തിക്കെതിരായി നീങ്ങുന്ന പാപമയമായ മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാശക്തി. സ്വയം വർജനം (സ്വാത്മപരിത്യാഗം) എന്ന ക്രിസ്തീയാദർശത്തിനു പകരമായി മിൽ നിർദേശിച്ചത് സ്വയം വികസനമെന്ന യവനാദർശമാണ്. മതവിരുദ്ധമായ സ്വാത്മദൃഢീകരണമെന്നു മിൽ അതിനെ വിളിച്ചു. അങ്ങനെ വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഉദാരപ്രഖ്യാപനത്തിന് ക്രിസ്തീയ വിരുദ്ധമോ, കുറഞ്ഞപക്ഷം അഗസ്തീനിയ വിരുദ്ധമോ ആയ ഒരു ചുവയുണ്ട്. അതോടുകൂടി ലിബറലിസം സെക്കുലറിസത്തോട് അടുത്തു വരുന്നതായും കാണാം.

പീഠികകളെ നിർവചിക്കാത്ത ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണു ലിബറലിസം. പഴയതിനെ നിഷേധിയ്ക്കുക എന്നതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമില്ല. രാഷ്ട്രീയമായ മർദ്ദനഭരണം കൊണ്ടോ സൈദ്ധാന്തികമായ സമഗ്രാധിപത്യംകൊണ്ടോ ഉള്ള ബാഹ്യനിയന്ത്രണത്തെ നിഷേധിക്കുന്നുവെന്നതിനാൽ അതിന്റെ പ്രാഥമികഭാവം നിഷേധാത്മകമാണ്. ജീവിതത്തിനു ദിശ നിർണ്ണയിക്കാനോ, ദേശീയ ലക്ഷ്യങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുക്കാനോ വേണ്ടത്ര അടിത്തറയില്ലാത്ത ഒരവസ്ഥ.

ലിബറലിസം ഇന്ത്യയിലേക്ക്

ബ്രിട്ടൻ ഇന്ത്യയിലേക്ക് ഇറക്കുമതി ചെയ്ത സ്ഥാപനങ്ങളിൽ ഏറ്റവും കരുത്താർജിച്ചത് വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായമാണ്. പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഇവിടെ അവതരിപ്പിച്ചപ്പോൾ രണ്ട് വിരുദ്ധ വീക്ഷണങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഒന്ന്, പ്രഗത്ഭനായ സർ വില്യം ജോൺസ് നിർദ്ദേശിച്ച ഇൻഡോളജിക്കൽ (ഓറിയന്റലിസ്റ്റ്) സ്ഥിതി നിർണ്ണയം (ഓറിയന്റേഷൻ). രണ്ട്, ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസമാണ് ഇന്ത്യയ്ക്കാവശ്യമെന്നുള്ള മെക്കാളേ പ്രഭുവിന്റെ വീക്ഷണം. രണ്ടാമതു പറഞ്ഞതാണ് അവസാനം ഇവിടെ അംഗീകരിച്ചത്.

ആദ്യത്തേതിന്റെ ഊന്നൽ 'ക്ലാസിക്കൽ' വിദ്യാഭ്യാസത്തിലായിരുന്നു. അതായത് പേർഷ്യൻ, അറബി, സംസ്കൃതം എന്നിവ പഠിക്കുന്നതിൽ. അവ 'ഉത്കൃഷ്ട' ഭാഷകളായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധതയുടേയും ലിബറലിസത്തിന്റെയും മൂല്യങ്ങൾ സർ വില്യം ജോൺസിനെ (1746 – 1794) മസ്തിഷ്ക പ്രക്ഷാളനം ചെയ്തിരുന്നില്ലെന്നു വ്യക്തം. ഭരണവർഗത്തിൽ പെട്ട ഇംഗ്ലീഷുകാർ ഈ ഭാഷകൾ പഠിച്ചിരിക്കണമെന്നാണ് ജോൺസിന്റെ നിർദ്ദേശം.

രാജാറാം മോഹൻ റോയിയുടെ നേതൃത്വത്തിൽ മേൽജാതിക്കാർ

ഇംഗ്ലീഷ്‌വിദ്യാഭ്യാസം തിരഞ്ഞെടുത്തു. ഗണിതശാസ്ത്രം, നാച്ചുറൽ ഫിലോസഫി, കെമിസ്ട്രി, അനാറ്റമി തുടങ്ങിയ പ്രയോജനപ്രദമായ ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇന്ത്യക്കാരെ പഠിപ്പിക്കാൻ പാണ്ഡിത്യവും വാസന യുമുള്ള യൂറോപ്യൻ മാന്യന്മാരെ ബ്രിട്ടീഷുകാർ ഇവിടെ നിയോഗിക്കണ മെന്നായിരുന്നു റോയിയുടെ നിലപാട്. സംസ്കൃതപഠനം യുവമനസ്സു കളെ ഭാരപ്പെടുത്തുകയേയുള്ളുവെന്നും വ്യാകരണസംബന്ധവും തത്വ ജ്ഞാനപരവുമായ ചില്ലറ വ്യത്യാസങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സൂക്ഷ്മപഠനം സമൂഹത്തിനു കാര്യമായ പ്രയോജനമൊന്നും ചെയ്യില്ലെന്നും റോയ് ചിന്തിച്ചു. ഗണിതശാസ്ത്രം, നാച്ചുറൽ ഫിലോസഫി, കെമിസ്ട്രി, അനാറ്റമി തുടങ്ങി പ്രയോജനകരമായ ശാസ്ത്രങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന, ലിബറലും പ്രബുദ്ധവുമായ ഒരു വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായം ഇവിടെ ഏർ പ്പെടുത്തണമെന്ന് 1823-ൽ ഗവർണർ ജനറൽ ആംഹേഴ്സ്റ്റ് പ്രഭുവിനു സമർപ്പിച്ച മെമ്മോറിയൽ അഡ്രസ്സിൽ റോയി അഭ്യർത്ഥിക്കുകയുണ്ടായി.

പ്രബുദ്ധമായ ലിബറലിസത്തിന്റെ ബൂർഷ്വാ പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് ഇന്ത്യയിലെ ബൂർഷ്വാസി ആവശ്യപ്പെട്ടത്. അവരുടെ മാതൃക വിജയശ്രീ ലാളിതരായ യൂറോപ്യരായിരുന്നു. എന്തിന് ഇംഗ്ലീഷ്കാരെയോ പാവം തോമസ് ബാബിംഗ്ടൺ മെക്കാളെയോ കുറ്റം പറയുന്നു? നമ്മുടെ വരേ ണ്യവർഗം അന്നത് ആവശ്യപ്പെട്ടു. 1947-ൽ അവർ അതുതന്നെ ആവ ശ്യപ്പെട്ടു. ഇന്നും നമ്മുടെ വരേണ്യവിഭാഗത്തിനു അതുമാത്രം മതി. നമ്മു ടെ പൈതൃകം നിഷ്പ്രയോജനമാണെന്നു രാജാറാം മോഹൻ റോയിയോ ടൊപ്പം അവരും ചിന്തിക്കുന്നു.

മെക്കാളേയുടെ വിധിതീർപ്പ് രാജാറാം മോഹൻ റോയിയുടെ അഭി പ്രായത്തിന് അടിവരയിടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പൗരസ്ത്യ വീക്ഷണ ക്കാരുടെ ഒരഭിപ്രായത്തോടു മെക്കാളേ യോജിപ്പു പ്രകടിപ്പിച്ചു. മെക്കാളേ പറയുന്നു:

“പരിമിതമായ നമ്മുടെ വിഭവങ്ങൾ വച്ചുകൊണ്ട് ഇന്ത്യയിലെ ജനസ ഞ്ചയത്തെ മുഴുവൻ വിദ്യയഭ്യസിപ്പിക്കാൻ നമ്മെക്കൊണ്ട് സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. നമുക്കും നാം ഭരിക്കുന്ന ലക്ഷോപലക്ഷം ജന ങ്ങൾക്കുമിടയിൽ പരിഭാഷകരായി വർത്തിക്കാൻ കഴിയുന്ന ഒരു സംഘം ആളുകളെ രൂപവല്ക്കരിക്കാൻ നാം പരമാവധി യത്നിക്കണം. രക്ത ത്തിലും നിറത്തിലും ഇന്ത്യാക്കാരും, എന്നാൽ അഭിരുചികളിലും അഭിപ്രാ യങ്ങളിലും സാന്മാർഗ്ഗിക നിലയിലും ബുദ്ധിശക്തിയിലും ഇംഗ്ലീഷുകാരു മായ ഒരു സംഘം ആളുകൾ. രാജ്യത്തെ നാട്ടുഭാഷകൾ സംസ്ക്കരി ക്കുക, പാശ്ചാത്യനാടുകളിൽ നിന്നു കടംകൊണ്ട ശാസ്ത്രനാമങ്ങളാൽ നാട്ടുഭാഷകളെ സമ്പന്നമാക്കുക, ക്രമേണ ജനലക്ഷങ്ങൾക്കു

വിജ്ഞാനം എത്തിച്ചു കൊടുക്കുന്നതിന് അവരെ ഉചിതവാഹനങ്ങളാക്കി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുക എന്നീ ചുമതലകൾ ഇപ്പോൾ നാം പരിശീലിപ്പിക്കുന്ന ഈ ജനവിഭാഗത്തിന് വിട്ടുകൊടുക്കണം."

മെക്കാളേയുടെ ഈ നിലപാട് തീർത്തും ശരിയാണ്. ശരിയെന്നു തോന്നിയതനുസരിച്ച് അദ്ദേഹം പ്രവർത്തിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ പടച്ചുവിട്ട വർഗമാണു നമ്മുടെ പൈതൃകം. നെഹ്റു ആ വർഗത്തിൽ പെടുന്നു. അതേ വർഗമാണ് ഇന്നു നമ്മുടെ രാഷ്ട്രത്തെ നയിക്കുന്നത്. "രക്തത്തിലും നിറത്തിലും ഇന്ത്യാക്കാർ; അതേസമയം അഭിരുചികളിലും അഭിപ്രായങ്ങളിലും സാന്മാർഗ്ഗികതയിലും ബുദ്ധിശക്തിയിലും ഇംഗ്ലീഷുകാർ."

പ്രബുദ്ധതാപ്രകാശം യൂറോപ്പിൽ പ്രചരിച്ച് ഒരു തലമുറ കഴിഞ്ഞാണ് ഇന്ത്യയിലെത്തിയത്. യൂറോപ്യൻ ബുർഷ്വാസിയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഇന്ത്യൻ ഭരണവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായിത്തീർന്നു. ആ പ്രക്രിയയിൽ സ്കോട്ടിഷ് മിഷനറിയായ അലക്സാണ്ടർ ഡഫിന്റെ പങ്ക് സുപ്രധാനമാണ്.

നൂറു വർഷം മുമ്പ് ഡോ. ജോർജ് സ്മിത്ത് രചിച്ചു പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയ "അലക്സാണ്ടർ ഡഫ് ഡി. ഡി. എൽ. എൽ. ഡി. യുടെ ജീവിതം" എന്ന ഗ്രന്ഥം നമ്മുടെ വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായത്തെയും അതെങ്ങനെ നമ്മുടെ ഉണ്മയെ രൂപപ്പെടുത്തിയെന്നതിനെയും മനസ്സിലാക്കുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നവർ വായിക്കേണ്ടതാണ്. പേർത്ത് ഗ്രാമർസ്കൂളിലും സെന്റ് ആൻഡ്രൂസ് യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലും പഠിച്ചു ബിരുദം നേടിയ ഡഫിനു അക്കാലത്തു സ്കോട്ട്ലൻഡിൽ ലഭിക്കാവുന്ന ഏറ്റവും മികച്ച വിദ്യാഭ്യാസമാണു ലഭിച്ചത്. ഗ്രീക്കിലും ലത്തീനിലും ലോജിക്കിലും നാച്ചുറൽ ഫിലോസഫിയിലും അദ്ദേഹം പാണ്ഡിത്യം നേടി. പ്രശസ്തനായ തോമസ് ചാമേഴ്സിന്റെ കീഴിലാണു ഡഫ് പഠിച്ചത്. യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിലെ ഏറ്റവും മികച്ച വിദ്യാർത്ഥിയായിരുന്നു ഡഫ്. വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഡഫ്, സ്റ്റുഡന്റ് മിഷനറി സൊസൈറ്റി രൂപവല്ക്കരിച്ചു. അതിന്റെ ലൈബ്രേറിയൻ ആയി.

ഒരു കപ്പലപകടത്തെ അതിജീവിച്ച് ഡഫ് 1830-ൽ കൽക്കട്ടയിലെത്തി. ഇന്ത്യൻ സർവ്വസൈന്യാധിപനായിരുന്ന ഡൽഹൗസിപ്രഭു, ഗവർണർ ജനറൽ വില്യം ബൻറിക് പ്രഭു എന്നിവർക്കു പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന കത്തുകളുമായാണു ഡഫ് വന്നത്. അന്ന് 24 വയസ്സുണ്ട് ഡഫിന്. ദീർഘകായനും സുമുഖനും ജ്വലിക്കുന്ന നയനങ്ങളോടു കൂടിയവനും അവിശ്രമമായ മനോബോദ്ധ്യത്താൽ അനുഗൃഹീതനുമായ ആ യുവാവിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളെപ്പറ്റി ജീവചരിത്രകാരൻ പറയുന്നു:

“യുവാവായ സ്കോട്ട്ലണ്ടുകാരൻ ഹൈന്ദവമതത്തെ തകർക്കുമെന്നു പ്രതിജ്ഞ ചെയ്തു. ഇതിന് ഏറ്റവും പറ്റിയ മാർഗ്ഗം അതിന്റെ മസ്തിഷ്ക്കത്തിൽ പ്രഹരമേല്പിക്കുകയാണ്. കൽക്കട്ടയാണു മസ്തിഷ്കം. ഡഫ് ഇവിടെത്തന്നെ ഉറച്ചുനില്ക്കും.” ഡഫിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി പൗരസ്ത്യ മതങ്ങളെ തകർക്കുകയായിരുന്നു. ഒരിനം ആംഗ്ലിക്കൻ ക്രിസ്തുമതവും, ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ, സാഹിത്യം, മൂല്യങ്ങൾ എന്നിവ നേരിട്ടു പഠിപ്പിക്കുന്ന സമ്പ്രദായവും സംയോജിപ്പിച്ചുള്ള സംവിധാനത്തിലൂടെ ഇതു സാധിക്കുമെന്നായിരുന്നു ഡഫിന്റെ കണക്കുകൂട്ടൽ.

അന്നു കൽക്കട്ടാ നഗരത്തിൽ അയ്യായിരത്തിൽ താഴെ ഇന്ത്യൻ കുട്ടികൾ മാത്രമേ വിദ്യാലയങ്ങളിൽ പോയിരുന്നുള്ളുവെന്ന് സ്മിത്ത് പറയുന്നു. അവരിൽ 500 പേർ മാത്രമേ ഇംഗ്ലീഷ് പഠിച്ചിരുന്നുള്ളു. അക്കാലത്ത് ഇംഗ്ലീഷ് സംസാരിച്ചിരുന്ന പ്രഗല്ഭരുടെ കൂട്ടത്തിൽ ബ്രിട്ടീഷ്കാരുടെ വർത്തക പങ്കാളിയായിരുന്ന ദ്വാരകനാഥ് ടാഗോർ, ജന്മിയും അഡ്വക്കറ്റുമായ പ്രസന്നകുമാർ ടാഗോർ തുടങ്ങിയവർ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. ഒരു വിശ്വാസ സമ്പ്രദായവും ജീവിതവും പുരാതന നാഗരികതയും തകർക്കാൻ ഇന്ത്യാക്കാരനായ ഒരു പങ്കാളി ഡഫിനു വേണ്ടിയിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ജനതയെ ക്രിസ്തുവിനു വേണ്ടി ആദായപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

അലക്സാണ്ടർ ഡഫ് തന്റെ ഇന്ത്യൻ സഹപ്രവർത്തകനെ മഹാനായ രാജാറാം മോഹൻ റോയിയിൽ കണ്ടെത്തി. യാഥാസ്ഥിതിക ബ്രാഹ്മണമതത്തെ എതിർത്ത വിപ്ലവകാരിയും ബുദ്ധമതക്കാരനായി മാറിയ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താവുമായിരുന്നു അദ്ദേഹം. റോയ് പേർഷ്യനും സംസ്കൃതവും ഇംഗ്ലീഷും പഠിച്ചു. ലിബറൽ ചിന്താഗതിക്കാരെപ്പോലെ അദ്ദേഹവും ചിന്താക്കുഴപ്പത്തിലായി. റാം മോഹൻ സന്തോഷപൂർവ്വം ബ്രിട്ടീഷുകാരെ സേവിച്ചു. അവരെ ഇന്ത്യയുടെ വിമോചകരായി കണ്ടു. അമ്പതാം വയസ്സിൽ അദ്ദേഹം ബ്രിട്ടീഷ് സർവ്വീസിൽ നിന്നു വിരമിച്ചശേഷം 1814-ൽ കൽക്കട്ടയിൽ താമസമാക്കി. വേദാനുസൃതമായ ഏകദൈവവിശ്വാസവും ഹൈന്ദവമതത്തിലെ ആചാരവിരുദ്ധമായ പരിഷ്ക്കാരങ്ങളും അടിസ്ഥാനമാക്കി ബ്രഹ്മസമാജം ആരംഭിച്ചു. ഹൈന്ദവമതത്തിനുള്ളിൽ ഇറാസ്മസിന്റെയും സ്വിംഗ്ലിയുടെയും സമ്മേളിതരൂപമായിരുന്നു റാം മോഹൻ റോയ്.

ഇന്ത്യാക്കാർക്കു വിജ്ഞാനം പകരുന്നതിനുള്ള ഏറ്റവും മെച്ചപ്പെട്ട മാധ്യമം ഇംഗ്ലീഷ് തന്നെയാണെന്ന് ഡഫിനോടൊപ്പം റോയിയും വിശ്വസിച്ചു. ഡഫിനു പ്രസംഗിക്കാൻ ബ്രഹ്മസമാജം വക ഹാൾ അദ്ദേഹം വിട്ടുകൊടുത്തു. പ്രതിമാസം അഞ്ചു പവൻ വാടകയ്ക്കാണതു നൽ

കിയത്. പില്ക്കാലത്തു സ്വന്തം ചെലവിൽ ബ്രഹ്മസമാജക്ഷേത്രം പണിയാൻ കഴിഞ്ഞതോടെ വാടകക്കെട്ടിടം ഡഫിന്റെ ഉപയോഗത്തിനു നൽകാൻ കഴിഞ്ഞു. 1830 ജൂലൈ 13-ന് വാടകക്കെട്ടിടത്തിൽ ഡഫ് തന്റെ പുതിയ സ്കൂൾ തുറന്നു. ഉദ്ഘാടന സമ്മേളനത്തിൽ സന്നിഹിതനായ റോയ് തന്റെ പ്രസംഗത്തിൽ ബൈബിൾ വായിക്കുന്നതിൽ ഒരു അപകടവുമില്ലെന്ന് ബ്രാഹ്മണ വിദ്യാർത്ഥികളോടു പറഞ്ഞു.

ഡഫിന്റെ പുതിയ വിദ്യാലയം ഒരു വലിയ വിജയമായിരുന്നു. സ്ഥലസൗകര്യക്കുറവുകൊണ്ട് വർഷംതോറും പരശതം വിദ്യാർത്ഥികൾക്ക് പ്രവേശനം നിഷേധിക്കേണ്ടി വന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യം, യൂറോപ്യൻ ചരിത്രം (മതേതരവും വൈദികവും), വ്യാകരണം, ബൈബിൾ, രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ, ആഡം സ്മിത്തിന്റെ ഉദ്ബോധനങ്ങൾ ഇവയായിരുന്നു പഠന പദ്ധതിയിൽ ഉൾപ്പെടുത്തിയിരുന്നത്.

നമ്മുടെ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തെ മെക്കാളെ പ്രഭുവിന്റെ നാമത്തോടു ചേർത്തുപറയുകയാണു സാധാരണ ചെയ്യാറുള്ളത്. എന്നാൽ മെക്കാളേ എത്രമാത്രം ഡഫിനോടു കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നു പലർക്കും അറിഞ്ഞുകൂടാ. മെക്കാളേ ഒരു വലിയ നിയമനിർമ്മാതാവാണ്. 1833-ൽ ഈസ്റ്റിന്ത്യാ കമ്പനിയുടെ ചാർട്ടർ നവീകരിക്കുവാൻ ഹേതുഭൂതമായ 1832-ലെ റിഫോം ആക്ട് തയ്യാറാക്കിയത് മെക്കാളേയാണ്. ഡഫിന്റെ പ്രവർത്തനമാണു ഇക്കാര്യത്തിൽ മെക്കാളേയ്ക്കു പ്രചോദനം നൽകിയത്. ബ്രിട്ടീഷ് മിഷനറികൾക്കു സ്വതന്ത്രമായി ഇന്ത്യയിൽ പ്രവേശിക്കുവാനുള്ള വിലക്കുകൾ ചാർട്ടർ നവീകരണത്തിൽ നീക്കിക്കളഞ്ഞു. ഡഫ് മെക്കാളേയേക്കാൾ ചെറുപ്പമായിരുന്നുവെങ്കിലും ഡഫിന് മെക്കാളേയുടെ ഗുരുസ്ഥാനമുണ്ട്.

ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയും സംസ്ക്കാരവും ഉപയോഗിക്കുന്ന ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകളുടെ നേതാവെന്ന നിലയിൽ പൗരസ്ത്യഭാഷയുടെ ഉപയോഗം പ്രോത്സാഹിപ്പിക്കുന്ന ഗവർണർ ജനറലിന്റെ ഉപദേഷ്ടാക്കളുടെ മേൽ ഡഫിനുണ്ടായ വിജയമാണ് 1835 ഫെബ്രുവരി 2-നു പ്രഖ്യാപിതമായ 'മിനുറ്റ്' (Minute) രചിയ്ക്കുവാൻ മെക്കാളേയ്ക്കു പ്രചോദനം നൽകിയത്. മെക്കാളേയുടെ പ്രസ്തുത പ്രബന്ധം ഇന്ത്യൻ വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായത്തിൽ പൗരസ്ത്യഭാഷാവാദത്തിന്റെ (ഓറിയന്റലിസം) മരണമണിമുഴക്കമായി കലാശിച്ചു. 150 വർഷം മുമ്പ് അതൊരു പ്രധാന സംവാദമായിരുന്നു. ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യൻ സ്വത്വം - പ്രത്യേകിച്ചു നമ്മുടെ വരേണ്യ വിഭാഗത്തിന്റെ സ്വത്വം - ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നതിൽ അതൊരു നിർണ്ണായക ഘടകമായി. ഡഫിന്റെ ജീവചരിത്ര രചയിതാവ് പൗരസ്ത്യഭാഷാവാദികൾക്കെതിരായി ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകളുടെ പക്ഷം പിടിക്കുന്നു

ണ്ടെങ്കിലും ചില ചരിത്ര വസ്തുതകളും ഉൾക്കാഴ്ചകളും നൽകുന്നുണ്ട്. പ്രധാനമായി മൂന്നു ഗ്രൂപ്പുകളെ അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നു:

1. ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകൾ: ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷയിലൂടെ ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യവും ശാസ്ത്രവും മൂല്യങ്ങളും പഠിപ്പിക്കുകമാത്രം ചെയ്താൽ ഇന്ത്യൻ സമൂഹത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതിക പിന്നോക്കാവസ്ഥ പരിഹരിച്ച് പുരോ ഗതിയിലേക്കും ആധുനികതയിലേക്കും നീങ്ങാൻ സാധിക്കുമെന്ന് ഡഫ്, റാം മോഹൻ എന്നിവരോടൊപ്പം ചിന്തിച്ചവർ.

2. പൗരസ്ത്യഭാഷാവാദികൾ (ഓറിയന്റലിസ്റ്റ്സ്): ഇന്ത്യൻ സ്വത്വം സംസ്കൃതത്തിലും പാലിയിലും പേർഷ്യനിലും അധിഷ്ഠിതമാണെന്നു വിശ്വസിച്ചവർ. ഈ ഭാഷകളുടെയും സാഹിത്യങ്ങളുടെയും പഠനം പുനരുദ്ധരിച്ചു പുരോഗമിപ്പിക്കുകയാണ് ഇന്ത്യൻ സ്വത്വത്തിന്റെ ശീഘ്ര വളർച്ചയ്ക്ക് ആവശ്യമെന്നവർ കരുതി.

3. തദ്ദേശീയ ഭാഷാവാദികൾ (വെർണാക്കുലറിസ്റ്റ്സ്): ഒരു ചെറിയ സംഘം ചിന്തകന്മാർ (അധികപങ്കും ബ്രിട്ടീഷുകാർ) ജനങ്ങളുടെ ഭാഷയ ല്ലാത്ത സംസ്കൃതവും പേർഷ്യനും അറബിയും ഇംഗ്ലീഷു പോലെ തന്നെ നിഷ്പ്രയോജനമാണെന്നു വിശ്വസിച്ചു. ഡോ. മാർഷ്മൗൻ (ജൂണിയർ), ബ്രയാൻ എച്ച്. ഹോഡ്ജ്സൺ എന്നിവർ ഈ ഭാഷകൾ (ഇംഗ്ലീഷ് ഉൾ പ്പെടെ) ഭരണകൂടത്തിന്റെ നിഗൂഢതയുടെ മാറ്റു വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നുവെന്നു വിശ്വസിച്ചു. ഭരണകൂടത്തിൽ നിന്നു ജനങ്ങളെ അകറ്റി നിർത്താൻ മാത്രമേ ഇത് ഉപകരിക്കുകയുള്ളു എന്നവർ വാദിച്ചു. തദ്ദേശീയ ഭാഷ കളെ പ്രോത്സാഹിപ്പിയ്ക്കുവാനാണ് അവർ ആഗ്രഹിച്ചത്.

ഡഫ്, മെക്കാളേ, മെക്കാളേയുടെ സ്യാലനായ ചാൾസ് ട്രവില്യൻ എന്നിവരാണ് ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകളുടെ നേതാക്കൾ. ട്രവില്യൻ നാലു വർഷം ഡൽഹിയിൽ ചെലവഴിച്ചശേഷം 1931-ൽ കൽക്കട്ടയിലെത്തുകയും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഹൈന്ദവമതത്തെ അട്ടിമറിക്കുന്നതിന് ഡഫിന്റെ പരിപാടിയിൽ മുഴുകുകയും ചെയ്തു.

പക്ഷേ, അധികാരം പൗരസ്ത്യഭാഷാവാദികളുടെ (ഓറിയന്റലിസ്റ്റ്സ്) പക്കലായിരുന്നു. പൊതു വിദ്യാഭ്യാസത്തിന് വകയിരുത്തിയ പണം അവ രുടെ നിയന്ത്രണത്തിലും. ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകൾ അവരെ ബ്രാഹ്മണ പക്ഷ പാതികളെന്നു വിളിച്ചു. ഗവർണർ ജനറലിന്റെ സഹപ്രവർത്തകനാ യിരുന്ന എച്ച്. ഷേക്സ്പിയർ, ഗവൺമെന്റ് സെക്രട്ടറിയും അറബി - സംസ്കൃത പണ്ഡിതനുമായ എച്ച്. തോബി പ്രിൻസെഫ്, ഗവർണർ ജനറൽ വില്യം ബെന്റിക്കിന്റെ സെക്രട്ടറി വില്യം ഹേം മാക്നോട്ടൻ, വിദ്യാഭ്യാസ വകുപ്പു സെക്രട്ടറി ടി. സി. സി. സതർലൻഡ് തുടങ്ങിയ വരായിരുന്നു അവരുടെ നേതാക്കൾ.

മെക്കാളെ 'മിനുറ്റ്' എന്ന പ്രബന്ധം (1835) എഴുതിയതു പ്രത്യേക ലക്ഷ്യം വച്ചായിരുന്നു. 1813-ൽ ബ്രിട്ടീഷ് പാർലമെന്റ് അനുവദിച്ച വിദ്യാഭ്യാസ ഫണ്ടിന്റെ നിയന്ത്രണം ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകാർക്കായിരുന്നു. ഫണ്ടിന്റെ നിയന്ത്രണം ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകൾക്കു കൈമാറുക എന്നതായിരുന്നു മെക്കാളെയുടെ ലക്ഷ്യം. ഡഫിന്റെ ജീവചരിത്രകാരൻ ഈ 'മിനുറ്റ്' ഇന്ത്യൻ ജനതക്കുവേണ്ടിയുള്ള ബുദ്ധിജീവികളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒന്നാം ചാർട്ടറാണെന്നു രേഖപ്പെടുത്തി. പാർലമെന്ററി കമ്മിറ്റി മുമ്പാകെ ഡഫ് നൽകിയ തെളിവിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ക്രോഡീകരിച്ച വിദ്യാഭ്യാസ തീട്ടൂരമാണ് രണ്ടാമത്തേത്.

പൗരസ്ത്യഭാഷാവാദികൾ (ഓറിയന്റലിസ്റ്റ്) അടിസ്ഥാനപരമായി യാഥാസ്ഥിതികരായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ ഭദ്രമായി സംരക്ഷിക്കണമെന്നവർ ആഗ്രഹിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസം പ്രാഥമികമായി ബ്രാഹ്മണർക്കു നൽകണമെന്നാണതിനർത്ഥം. നേരെമറിച്ചു ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകൾ ധീരരായ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കർത്താക്കളായിരുന്നു. ജാതിവ്യവസ്ഥ ദൈവഹിതത്തിനു വിരുദ്ധമാണെന്നു ചിന്തിക്കുന്ന ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിമാരായിരുന്നു അവരിൽ പലരും.

ബ്രിട്ടീഷ് ഗവൺമെന്റിന്റെ മഹത്തായ ലക്ഷ്യം ഇന്ത്യയിലെ ജനങ്ങളെ യൂറോപ്യൻ സാഹിത്യവും ശാസ്ത്രവും പഠിപ്പിക്കുകയാണെന്നും വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുള്ള എല്ലാ ഫണ്ടുകളും ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിനുവേണ്ടി ഉപയോഗിക്കുകയാണെന്നും 1835 മാർച്ച് ഏഴിനു ഗവർണർ ജനറൽ നടത്തിയ പ്രഖ്യാപനത്തിൽ പറഞ്ഞു. ഈ ഡിക്രി തയ്യാറാക്കിയതും മെക്കാളെ തന്നെയായിരുന്നു. വളരെയേറെ പണം പൗരസ്ത്യകൃതികളുടെ പ്രസാധനത്തിന് കമ്മിറ്റി ചെലവിട്ടതായി ഗവർണർ ജനറലിന്റെ ശ്രദ്ധയിൽപെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും ഇനിമേൽ ഫണ്ടിന്റെ ഒരംശവും ഈ ആവശ്യത്തിന് ഉപയോഗിക്കാൻ പാടില്ലെന്ന് ഗവർണർ ജനറലിന്റെ കൗൺസിൽ അനുശാസിക്കുന്നുവെന്നും ഡിക്രിയിൽ പറഞ്ഞു.

ഇതൊന്നും ഡഫിനെ തൃപ്തനാക്കിയില്ല. ഡിക്രി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദർശത്തോളം ഉയർന്നിരുന്നില്ല. മെക്കാളേ വിഗ് പാർട്ടിക്കാരനായിരുന്നു. മതനിരപേക്ഷതയായിരുന്നു മെക്കാളേയുടെ പ്രബുദ്ധതയുടെ പ്രമാണം. തന്മൂലം ഡിക്രിയിൽ ക്രിസ്തീയ ബോധനത്തിനു വ്യവസ്ഥയില്ല. ഡഫ് ആകട്ടെ ക്രിസ്ത്യൻ മിഷനറിയായിരുന്നു. ലൗകികമായ ഒത്തുതീർപ്പിനുവേണ്ടി 'ക്രിസ്തീയത' ബലികഴിക്കുന്നത് കുറ്റകരമാണെന്ന് അദ്ദേഹം ചിന്തിച്ചു. എന്നിരിക്കിലും ക്രിസ്തുമതപ്രചരണത്തിന് പ്രസ്തുത ഡിക്രി ഉപയോഗിക്കാൻ അദ്ദേഹം തയ്യാറായി.

കൊളോണിയലിസത്തോടുള്ള ഇന്ത്യയുടെ എതിർപ്പ് ഇല്ലാതാക്കുവാൻ ഹിന്ദുമതത്തെ നശിപ്പിക്കണമെന്നതായിരുന്നു മെക്കാളേയുടെ താല്പര്യം. ക്രിസ്തുമതസ്ഥാപനത്തിനുവേണ്ടി ഹിന്ദുമതത്തെ നശിപ്പിക്കണമെന്നായിരുന്നു ഡഫിന്റെ ലക്ഷ്യം. സ്വാഭാവികമായും, കൊളോണിയൽ ഗവൺമെന്റ് മെക്കാളേയുടെ പ്രവർത്തനരീതിയ്ക്കു പിന്തുണ നൽകി. എന്തായാലും രണ്ടു പേരുടേയും ഉദ്ദേശ്യം ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ഹിന്ദുമതത്തെ നശിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു.

കൽക്കട്ടയിൽ 1822-ൽ സ്ഥാപിച്ച ഗവൺമെന്റ് മെഡിക്കൽ സ്ഥാപനത്തിലൂടെ ആയുർവേദത്തെ പുനരുദ്ധരിക്കുവാൻ പൗരസ്ത്യവാദികൾ (ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകൾ) പരിശ്രമിച്ചു. വിദ്യാഭ്യാസം ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകളുടെ രീതിയിൽ മുന്നേറുന്നപക്ഷം, കുറഞ്ഞപക്ഷം ഒരു ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് മെഡിക്കൽ സമ്പ്രദായമെങ്കിലും വളരട്ടെയെന്നായിരുന്നു അവരുടെ ചിന്ത. ഡഫും സുഹൃത്തുക്കളും പ്രതിഷേധിച്ചു, പ്രക്ഷോഭം നടത്തി. 1835 ജനുവരി 28-നു ഗവർണർ ജനറൽ ഈ മെഡിക്കൽ സ്ഥാപനം നിർത്തലാക്കി. പാശ്ചാത്യ ഔഷധത്തിനു പുതിയ കോളജ് ആരംഭിച്ചു. ആ പുതിയ കോളജ് 1835 ജൂൺ ഒന്നിനു കൽക്കട്ടായിൽ തുറന്നു. ഈ സ്ഥാപനം താമസിയാതെ ലോകത്തിലെ ഏറ്റവും വലിയ മെഡിക്കൽ വിദ്യാലയമായി മാറി. ഡഫിന്റെ പ്രചാരണ പ്രവർത്തനം ബോംബെയിലും മദ്രാസിലും ലാഹോറിലും ആഗ്രയിലും മെഡിക്കൽ വിദ്യാഭ്യാസം വ്യാപിക്കാൻ കാരണഭൂതമായി.

ഡഫിന്റെ പുരോഗാമിയായ പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ മൂന്നാമത്തെ മേഖല സാഹിത്യമായിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ ഭാഷകളിലെ സാഹിത്യത്തിന് ഇംഗ്ലീഷ് സാഹിത്യം ബോധനം നൽകണമെന്ന് അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. ഡഫ് തന്റെ വിദ്യാലയത്തിൽ ഒരു ബംഗാളി ഡിപ്പാർട്ട്മെന്റ് തുറന്നു. പാശ്ചാത്യ സത്യവും ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെ ഔദാര്യവും പരഗുണകാംക്ഷയും ഇന്ത്യയിലെ ജനലക്ഷങ്ങളിൽ എത്തണമെന്നും അവരുടെ മാതൃഭാഷയിലെ സാഹിത്യത്തിൽ അതു ബീജോൽപാദനത്തിനു ഹേതുഭൂതമാകണമെന്നും ഡഫ് ദൃഢമായ തീരുമാനത്തിലെത്തി എന്ന് ജോർജ് സ്മിത്ത് രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ഡഫിന്റെ വിഭാവനത്തിൽപെട്ട ഡിക്രി എന്തു നേടിയെന്നു വിലയിരുത്തുന്നതു പ്രയോജനകരമായിരിയ്ക്കും. വിജയം സമ്പൂർണ്ണമായിരുന്നില്ലെന്നു വ്യക്തം. എന്നിരിക്കിലും ഗണ്യമായ നേട്ടം കൈവന്നു. പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ ആഘാതത്തിൽ ഇന്ത്യയിലെ ഹൈന്ദവസംസ്ക്കാരത്തിനു ഇളക്കം തട്ടുകതന്നെ ചെയ്തു. എല്ലായ്പ്പോഴും സംഭവിക്കുന്നതുപോലെ ആ ആഘാതത്തിനു നിഷേധാത്മകവും രചനാത്മകവുമായ

ഫലങ്ങളുണ്ട്. ഒരു ഇന്ത്യൻ സാമൂഹ്യപരിഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനം ആരംഭിച്ചത് നല്ല ഫലമാണ്. സതി പോലെ പല മനുഷ്യത്വരഹിതമായ ആചാരങ്ങൾ അവസാനിപ്പിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞു.

പാശ്ചാത്യലിബറൽ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിൽ ഇന്ത്യാക്കാർക്കു പുതിയ അധികാരസ്രോതസ്സ് ലഭ്യമായി. പവിത്രമെന്നും ഹൈന്ദവവേദങ്ങളുടെ പിൻബലമുള്ളതെന്നും പരിഗണിച്ചുപോന്ന പല സിദ്ധാന്തങ്ങളേയും എതിർക്കാനും ഉല്ലംഘിക്കാനും ആവശ്യമായ ധീരത ജനങ്ങൾക്ക് അതിൽനിന്നും ലഭിച്ചു. ആരോഗ്യപരിരക്ഷയും വിദ്യാഭ്യാസവും ഗവൺമെന്റാഫീസുകളും വിപുലമായ തോതിൽ ജനങ്ങൾക്കു പ്രാപ്യമായി. ജനങ്ങളെ അകറ്റിനിർത്തുവാൻ ഉണ്ടാക്കിയിരുന്ന വിലക്കുകൾ ഇടിച്ചുനിരത്താൻ മാർഗ്ഗമുണ്ടായതോടെ ജനസമ്പർക്കം വർദ്ധിച്ചു.

ഡഫ്, വിത്സൺ, മെക്കാളേ എന്നിവർ നമ്മുടെ ജനങ്ങളിലെ വരേണ്യവിഭാഗത്തിന്മേൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം അടിച്ചേല്പിച്ചില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ കൊളോണിയൽ ഭരണകാലത്തെ ഐക്യം സാദ്ധ്യമാകുമായിരുന്നോ എന്ന ചോദ്യം പ്രസക്തമാണ്. ഓറിയന്റലിസ്റ്റ് പക്ഷക്കാരുടെ അഭിപ്രായമനുസരിച്ചു പോയിരുന്നെങ്കിൽ ഈ രാഷ്ട്രം ഏതു രീതിയിലാകുമായിരുന്നു? ഇന്ത്യൻ നാഷണൽ കോൺഗ്രസ് ഈ രീതിയിൽ രൂപവല്ക്കരിക്കപ്പെടുമായിരുന്നോ. ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇത്രയേറെ സമുന്നതമായ സ്ഥാനത്തെത്തുമായിരുന്നോ? ഇത്തരം ചോദ്യങ്ങൾ ഒരു പക്ഷേ അലസമായ വ്യർത്ഥഭാവനകളിലേക്കാവും നമ്മെ നയിക്കുക. പക്ഷേ, നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ നില മനസ്സിലാക്കുവാനും ഒരു രാഷ്ട്രമെന്ന നിലയിൽ ഭാവി കരുപ്പിടിപ്പിക്കാനും ശ്രമിക്കുമ്പോൾ അതിനെല്ലാം സാംഗത്യവും പ്രസക്തിയുമുണ്ടെന്നതിൽ തർക്കമില്ല.

സങ്കുചിതവും അടഞ്ഞതുമായ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ നാം സൃഷ്ടിച്ച വരേണ്യവിഭാഗത്തെ അപേക്ഷിച്ച്, കൂടുതൽ ജീവവത്തും സർഗ്ഗാത്മകവും വിവിധ സംസ്കാരങ്ങളിൽ നിഷ്ണാതരുമായ ഒരു സംഘം അഭ്യസ്തവിദ്യരെ സൃഷ്ടിക്കാൻ നമുക്കു കഴിയുമായിരുന്നില്ലേ എന്നു ചിന്തിക്കാവുന്നതാണ്.

അങ്ങനെ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം അതിന്റെ ലക്ഷ്യം ഭാഗികമായി നേടി; സാംസ്കാരികമായ നിർവീര്യമാക്കലിലൂടെ ഇന്ത്യക്കാർ കൊളോണിയൽ ഭരണത്തോടു മെല്ലെ അനുഭാവമുള്ളവരായി മാറി. വിത്സന്റെയും ഡഫിന്റെയും ഉപദേശാനുസരണം മെക്കാളേ പാകിയ മൈനുകൾ പൊട്ടിത്തെറിച്ചു. പരമ്പരാഗത ഹൈന്ദവാചാരങ്ങൾക്ക് അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ മേലുള്ള സ്വാധീനം ക്ഷയിച്ചു. പാശ്ചാത്യരാജ്യത്തെ ലിബറലുകളുടെ

പ്രതിച്ഛായയിൽ ഏതു രീതിയിലും മെരുക്കിയെടുക്കാവുന്ന പരുവത്തിലായി ഇന്ത്യൻ ജനതയുടെ നേതൃത്വം.

ഹിന്ദുമതത്തെയും ഹിന്ദുക്കളെയും 'ക്രിസ്തു'വിനു മുമ്പിൽ അടിയറവു പറയിക്കണമെന്നു ക്രിസ്തീയ മിഷനറി എന്ന നിലയിൽ ഡഫ് ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നു. ഇന്ത്യയെ ക്രിസ്തുമതത്തിനു വിധേയയാക്കാൻ കൊളോണിയൽ ഭരണാധിപന്മാരെ ഉപയോഗിക്കണം. ഇക്കാര്യത്തിൽ ഡഫിന്റെ ലക്ഷ്യം വളരെ പരിമിതമായ തോതിലെ നേടാൻ കഴിഞ്ഞുള്ളൂ. ക്രിസ്ത്യൻ സ്കൂളുകളിലും കോളജുകളിലും പഠിച്ചു ക്രിസ്തീയ മൂല്യങ്ങൾ ആഗിരണം ചെയ്ത യുവാക്കളും യുവതികളും വളരെയേറെയൊന്നും ക്രിസ്തുമതം സ്വീകരിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. ചുരുക്കം ചിലർ ക്രിസ്ത്യാനികളായി. രാജാ സർ മഹാരാജസിംഗ്, രാജകുമാരി അമൃത കൗർ തുടങ്ങിയ ചിലരുടെ പേരുകൾ ക്രിസ്ത്യാനികളായി മതപരിവർത്തനം നടത്തിയ നേതാക്കളുടെ കൂട്ടത്തിൽ ഓർക്കാനുണ്ട്. ഇവർ പോലും പരമ്പരാഗത ഹൈന്ദവപശ്ചാത്തലത്തിൽ നിന്നുള്ളവരല്ല. ക്രിസ്തീയ വിദ്യാലയങ്ങളിൽ പഠിച്ച ഹിന്ദുക്കളിൽ ഭൂരിഭാഗവും ബ്രിട്ടീഷ് ക്രിസ്തുമതത്തിൽ നിന്നും യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധതാപ്രകാശത്തിൽ നിന്നും അനേകം മൂല്യങ്ങൾ സ്വായത്തമാക്കിയെങ്കിലും നാമമാത്ര ഹിന്ദുക്കളായിത്തന്നെ തുടരുകയാണുണ്ടായത്.

നാമമാത്ര ഹിന്ദുക്കളായിരുന്നുവെന്നു പറയുവാൻ കാരണമുണ്ട്. ക്ഷേത്രാരാധന, ഭവനത്തിലെ ഭജനപാരായണം തുടങ്ങിയ ഹിന്ദുമതാചാരങ്ങളോട് അവരിൽ പലരും യാത്ര പറഞ്ഞു. ആംഗ്ലിക്കൻ സംസ്കാരാവേശിതരായ ഈ ഹിന്ദുക്കൾ സാംസ്കാരികമായ ഹിന്ദു പാരമ്പര്യത്തെ അഭിമാനപൂർവ്വം ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചുവെങ്കിലും അവരുടെ ചിന്തയും പ്രതിസ്പന്ദനങ്ങളും പാശ്ചാത്യ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തിനു വിധേയമായി. ഹിന്ദു സ്വത്വം സംരക്ഷിക്കുന്നതോടൊപ്പം തന്നെ, നെഹ്രു രൂപപ്പെടുത്തിയ ഒരു 'സെക്കുലർ' സ്വത്വത്തോട് അവർ വിധേയത്വം വാഗ്ദാനം ചെയ്തു. മുസ്ലീങ്ങളിലും സിക്കുകാരിലും ഉള്ള അഭ്യസ്തവിദ്യർക്കും ഇങ്ങനെതന്നെ സംഭവിച്ചു.

അങ്ങനെ ഇന്ത്യയിലെ അഭ്യസ്തവിദ്യരുടെ ആത്മാവിൽ ഒരു സ്വത്വപ്രതിസന്ധി പല തലമുറകളിലേയ്ക്കു തുടർന്നുണ്ടായി. ഈ സംഘട്ടനമാണിപ്പോൾ പല രീതിയിലുള്ള വർഗ്ഗീയതയായി മറപൊക്കി വെളിയിൽ വന്നിട്ടുള്ളത്. ഭൂരിപക്ഷ ഹൈന്ദവ വർഗീയതയാണ് അവയിൽ പ്രധാനം.

ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം അടിച്ചേല്പിച്ച നിർവീര്യതയിൽനിന്നു സടകുടഞ്ഞ് എഴുന്നേറ്റ് വീറും വീര്യവും വീണ്ടെടുക്കണമെന്നു അഭ്യസ്തവിദ്യരായ ഹിന്ദുക്കളിൽ പലരും ചിന്തിച്ചുതുടങ്ങി. ആ ഉൽക്കടാഭിവാഞ്ച,

നിർവീര്യമാക്കപ്പെട്ട സ്വത്വത്തിൽ നിന്ന് ഉയരുന്നതാകയാൽ, അതു പല സരണികളെ അവലംബിക്കുന്നു; ഇംഗ്ലീഷിന്റെ സ്ഥാനത്തു ഹിന്ദി പ്രതിഷ്ഠിക്കാനുള്ള പ്രക്ഷോഭം, ഇന്ത്യൻ രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിൽ ഹിന്ദി മേഖലയുടെ നിയന്ത്രണം ഉറപ്പാക്കാനുള്ള പ്രയത്നങ്ങൾ, ഉപരിപ്ലവമായ ഒരു ഹിന്ദുമത നവീകരണത്തിനു ശീഘ്രഫലം നൽകുന്ന മാർഗ്ഗങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുക്കൽ, ആർ.എസ്.എസ്. ന്റെയും ഹിന്ദു രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികളുടെയും രൂപവല്ക്കരണം തുടങ്ങിയവ, പല സരണികളിൽ ചിലതാണ്. അതേസമയം സിക്കുകാരും ക്രിസ്ത്യാനികളും മുസ്ലീങ്ങളും അവരവരുടെ സ്വത്വം സ്ഥാപിക്കാൻ വക്രമാർഗ്ഗങ്ങൾ അവലംബിക്കുന്നു. ഇതെല്ലാം വർഗ്ഗീയ സംഘട്ടനങ്ങൾക്കും വർഗീയ ലഹളകൾക്കും കാരണമാകുന്നുണ്ട്.

മതത്തെ രാഷ്ട്രീയ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നതിനും തൽഫലമായി വർഗീയ സംഘട്ടനങ്ങൾക്കിടയാകുന്നതിനും രാഷ്ട്രീയക്കാരെ പഴി പറയുക എളുപ്പമാണ്. എന്നാൽ സെക്കുലർ സ്വത്വം, ഇന്ത്യൻ സ്വത്വം, വർഗീയ സ്വത്വം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം നമ്മുടെ സെമിനാറുകളിലോ ജേർണലുകളിലോ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലോ കൈകാര്യം ചെയ്യാതെ പോകുന്നുവെന്നതാണു പ്രസക്തമായ കാര്യം. ഇന്ത്യൻ സ്വത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവവും പരിഗണനീയമാണ്. വരേണ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വത്വവും സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ സ്വത്വവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനവും അങ്ങനെതന്നെ.

ആംഗ്ലിസിസ്റ്റുകളും നമ്മുടെ ദേശീയ നേതാക്കളും താലോലിച്ചു പോന്ന ആശയമാണ് ഭൂതകാലവുമായുള്ള സമ്പൂർണ്ണ വിച്ഛേദം. ഇന്ത്യൻ സ്വത്വത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ഈ നിലപാട് പുനഃപരിശോധന അർഹിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യപ്രക്ഷോഭണത്തോടുകൂടി ആരംഭിക്കുന്ന ഭാരത ചരിത്രത്തിൽ ആ സ്വത്വം അധിഷ്ഠിതമായിക്കൂടാ.

ഈ പ്രശ്നം ആർഷഭാരതത്തിലേക്കാൾ കൂടുതലായി, നാസ്തികമെന്നു പ്രഖ്യാപിതമായ സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടെന്നതു വിചിത്രമായിത്തോന്നാം. അരനൂറ്റാണ്ടു മുമ്പ് സ്റ്റാലിന്റെ ഭരണകാലത്താണു സോവിയറ്റ് യൂണിയൻ ആദ്യമായി ഈ പ്രശ്നം അഭിമുഖീകരിച്ചത്. നാസികളുടെ ആക്രമണ കാലത്ത്. ആക്രമണം തുടങ്ങുമ്പോൾ ബോൾഷെവിക് വിപ്ലവം തീർന്നിട്ടു കഷ്ടിച്ചു 25 വർഷമാകുന്നതേയുള്ളു. ധീരോചിതമായ ഒരു ചെറുത്തുനില്പു സംഘടിപ്പിക്കാൻ ആ ചുരുങ്ങിയ കാലചരിത്രം പര്യാപ്തമായില്ല. ടാർട്ടാറുകളുടെയും മംഗോളികളുടെയും ആക്രമണത്തെ എതിർത്തുനിന്ന റഷ്യയുടെ ചരിത്രപ്രസിദ്ധമായ പ്രതിരോധത്തിന്റെ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധം സ്റ്റാലിന് ജനങ്ങളെ

ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തേണ്ടി വന്നു. റഷ്യൻ ഓർത്തഡോക്സ് സഭയെയും സന്യാസാശ്രമങ്ങളെയും ബിഷപ്പുമാരെയും ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള ചെറുത്തുനില്പായിരുന്നു അത്. സാഹിത്യം, ബാലെ, നാടകം, ചലച്ചിത്രം എന്നിവയിലൂടെ ഈ ഓർമ്മകളെ സജീവമായി പുനരവതരിപ്പിക്കുന്നതിനു നാസ്തികഗവൺമെന്റും പാർട്ടിയും കിണഞ്ഞുപരിശ്രമിച്ചു. സമർത്ഥമായ ഒരു ജോലിയാണ് അന്നവർ നിർവഹിച്ചത്. ഈ പ്രക്രിയയിൽ ജനങ്ങളുടെ പിന്തുണ നേടാൻ ക്രൈസ്തവ സഭയെപ്പോലും പഴയ സോവിയറ്റ് യൂണിയന് ഉപയോഗിക്കേണ്ടിവന്നു. മോസ്ക്കോ പാത്രിയർക്കീസ് അലക്സിസ്, ഹിറ്റ്ലറോടുള്ള എതിർത്തുനില്പിന്റെ ധീര നേതാവായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

പെരിസ്ട്രോയിക്കയുടെ കാര്യവും വ്യത്യസ്തമല്ല. റഷ്യയും മറ്റും വിദേശീയാക്രമണത്തിന്റെ ഭീഷണിയിലല്ലെങ്കിലും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെയും ശക്തികളിൽനിന്നു കൂടുതൽ വിപൽക്കരമായ ഭീഷണികളാണ് ആ രാജ്യങ്ങൾ നേരിടുന്നത്. രാജ്യത്തെ ഞെക്കിഞെരുക്കുന്ന ഈ വിപത്തിനെ നേരിടുന്നതിനുള്ള മുഖ്യമാർഗം ഈ രാജ്യങ്ങളെ സാമ്പത്തികമായും സാംസ്ക്കാരികമായും ശക്തമാക്കുകയാണ്. സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെ പുനഃസംഘടിപ്പിച്ചു ബലവത്താക്കുന്നതിലും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ സാംസ്ക്കാരിക ചൈതന്യം പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിലും പ്രധാനസ്ഥാനം വഹിക്കുന്ന ഘടകം മാനവിക ഘടകവും ജനങ്ങളുടെ സ്വത്വവുമാണെന്ന വസ്തുത ഇന്നു പൊതുവേ മനസ്സിലാക്കി വരുന്നുണ്ട്.

ഇന്ത്യയിൽ ഭൂതകാലവുമായുള്ള ബന്ധം സമ്പൂർണ്ണമായി വിച്ഛേദിച്ചത് ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തോടുകൂടിയാണ്. പക്ഷേ, പില്ക്കാലത്ത് കൂട്ടുപിരിഞ്ഞ ഭൂതകാലചരിത്രത്തെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും നാം മനസ്സിലാക്കി. അങ്ങനെ പുനഃസൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഭൂതകാലത്തിന്റെ അധികപങ്കും മുൻവിധി കലർന്നതും പറഞ്ഞെഴുതിച്ചതുമാണ്. അതാണിന്ന് നമ്മുടെ സ്കൂളുകളിലും യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിലും ഇന്ത്യാചരിത്രത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ പഠിപ്പിക്കുന്നത്.

മതത്തിലും സംസ്ക്കാരത്തിലും എക്കാലത്തും ഭാരതം ഹൈന്ദവമായിരുന്നെന്ന ധാരണ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ നമ്മുടെ ബുദ്ധമത പൈതൃകവും ജൈന മത പൈതൃകവും അധികപങ്കും നാം ചവുട്ടിമെതിച്ചു. മദ്ധ്യേഷ്യ, പശ്ചിമേഷ്യ, ഗ്രീസ് എന്നിവിടങ്ങളിലെ നാഗരികതകളോടും സംസ്ക്കാരങ്ങളോടും നമുക്കുള്ള കടപ്പാട് തുറന്നു സമ്മതിക്കുന്നതിലും നാം അധികപങ്കും പരാജയപ്പെട്ടു.

ഇന്ത്യൻ സ്വത്വം ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്നതിലും പുനഃസ്ഥാപിക്കുന്നതിലും മൂന്നു ഘടകങ്ങൾ അത്യന്താപേക്ഷിതങ്ങളായി തോന്നുന്നു. നമ്മുടെ ഭൂതകാലം സംബന്ധിച്ച കൂടുതൽ സത്യസന്ധമായ വിലയിരുത്തൽ, നമ്മുടെ സാർവജനീനവും സാർവദേശീയവുമായ സമ്പർക്കങ്ങളെപ്പറ്റി കൂടുതൽ സന്തുലിതമായ അവബോധം, ആംഗ്ലോ – അമേരിക്കൻ സംസ്ക്കാരങ്ങൾ ഒഴിച്ചുള്ള മറ്റു സംസ്ക്കാരങ്ങളിലേക്കു കൂടുതൽ ഋജുവായ പ്രവേശനം എന്നിവയാണീ ഘടകങ്ങൾ.

(Enlightenment East and West (Published by Indian Institute of Advanced Studies, Shimla, 1991) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലെ പത്താം അദ്ധ്യായത്തിന്റെ സംഗ്രഹം. പരിഭാഷകൻ: എം. കുര്യൻ)

14

പുതിയ മാനവികത

"പുതിയ മാനവികത" എന്റെ കേന്ദ്രിക ആശയമാണെന്ന് പറയാം. പക്ഷേ അത് "മോഡേൺ ഹുമാനിറ്റി" എന്ന് വിവക്ഷിക്കാതെ "ന്യൂ ഹുമാനിറ്റി" എന്ന് തന്നെ പറഞ്ഞെങ്കിലേ ഒക്കൂ. പുതിയതിനുവേണ്ടി പഴയതിനെയെല്ലാം നിരാകരിയ്ക്കുന്ന "ഫാഷണബിൾ മോഡേണിറ്റി"യെപ്പറ്റി എനിയ്ക്ക് വലിയ അഭിപ്രായം പണ്ടേ ഇല്ല. "മോഡേൺ" എന്ന പദം ഫാഷൻ എന്നർത്ഥമുള്ള "മോഡ്" (Mode) അല്ലെങ്കിൽ ലത്തീനിലെ "മോഡോ" (Modo) യിൽ നിന്നുളവായതാണ്.

"മോഡേൺ" എന്ന പാശ്ചാത്യപ്രയോഗത്തിന്റെ സാഹിത്യത്തിലും ദർശനത്തിലുമുള്ള മറ്റൊരർത്ഥം പാരമ്പര്യത്തേയോ മതസിദ്ധാന്തത്തേയോ ആദ്ധ്യാത്മിക വെളിപ്പാടിനെയോ ആശ്രയിക്കാതെ, സ്വതന്ത്രമായ മനുഷ്യമസ്തിഷ്ക്കത്തിൽ നിന്നുമാത്രം ഉല്പാദിതമാകുന്നത് എന്നാണ്. അത്തരി മോഡേണിറ്റിയാണ് ഇന്ന് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനമില്ലാതെ കുഴഞ്ഞുകിടക്കുന്നത്.

ആധുനികതയോട് പൊതുവേ എനിക്ക് ബഹുമാനമാണുള്ളത്. ആധുനികത അഥവാ അനുകാലികത്വം മനുഷ്യന്റെ ചിന്തയിൽ എപ്പോഴും ഉയിർന്നു നില്ക്കുകതന്നെ വേണം. പക്ഷേ ഇന്ന് കാലഹരണപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ "മോഡേണിറ്റി"യും ആധുനികതയും ഒന്നാണെന്നോ ഒരുകാലത്ത് ഒന്നായിരുന്നെന്നോ എനിയ്ക്ക് വിചാരമില്ല. പാശ്ചാത്യ ആധുനികതയുടെ പ്രധാന പ്രശ്നങ്ങൾ രണ്ടാണ്. ഒന്ന് ആധുനികതയെ പ്രാചീനത്തിൽനിന്നും പാരമ്പര്യത്തിൽ ഒറ്റപ്പെടുത്തി അതിനെ പരമീകരിയ്ക്കുന്നു (absolutizes) എന്നതാണ്. രണ്ടാമത് ആധുനികതയുടെ അളവുകോൽ സ്വതന്ത്രമായി മനുഷ്യമനസ്സിൽ നിന്ന് ഉദിയ്ക്കുന്നതായി കരുതുന്ന "വിധിവിധേയ യുക്തി" (critical rationality) എന്നൊന്നായി സങ്കല്പിക്കുന്നതാണ്.

മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാകണമെങ്കിൽ എല്ലാ കീഴ്പ്പെടലുകളേയും വലിച്ചെറിഞ്ഞ് സ്വന്ത യുക്തിയിലും, സ്വന്തം ശാസ്ത്രസാങ്കേതിക ജ്ഞാനത്തിലും മാത്രം ആശ്രയിച്ച് ജീവിക്കാൻ പഠിയ്ക്കണമെന്നാണ് വിവക്ഷ. അതിന് സാമ്പത്തികമായിപ്പോലും മറ്റാരെയും ആശ്രയിയ്ക്കാതെ കഴിയാൻ സാധിക്കുന്ന സ്വകാര്യ സ്വത്തുടമയായി മനുഷ്യവ്യക്തി തീരണം എന്നും. ധനികന്റെ വീട്ടിൽ കുട്ടികളെ പഠിപ്പിയ്ക്കാൻ വേണ്ടി, വീട്ടുകാർ കൊടുക്കുന്ന ഭക്ഷണം കഴിച്ച് ജീവിക്കുന്ന ഒരു പ്രൈവറ്റ് ട്യൂട്ടർ പോലും സ്വതന്ത്രനല്ല എന്നായിരുന്നല്ലോ വിധിവിധേയയുക്തിയുടെ സ്രഷ്ടാക്ക

ളിൽ പ്രമുഖനായ ഇമ്മാനുവേൽ കാന്റിന്റെ അഭിപ്രായം. സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്മേൽ മാത്രമേ മാനസിക സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നിലനില്ക്കാൻ സാധിക്കൂ എന്ന ഈ ചിന്ത മാർക്സിസത്തിൽ കൂടെ മഹാത്മാ ഗാന്ധിയെപ്പോലും സ്വാധീനിച്ചു. ഈ ചിന്തയ്ക്ക് ഒരർത്ഥവുമില്ലെന്നല്ല എന്റെ വാദം. “അതിമാനസിക സ്വാതന്ത്ര്യ”മാണ് മനുഷ്യന് ഏറ്റവും അഭികാമ്യമെന്നും അതിലേയ്ക്ക് പ്രവേശിക്കാൻ സഹായിക്കാത്ത ബൂർഷ്വാസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും വിധിവിധേയയുക്തിക്കും വളരെ പരിമിതമായ പ്രസക്തിയേ ഉള്ളൂ എന്നുമുള്ള എന്റെ ആശയം തെറ്റിദ്ധരിക്കുവാനും ആക്ഷേപിക്കുവാനും വഴികൊടുക്കുന്ന ഒന്നുതന്നെയാണ്. പക്ഷേ പാവപ്പെട്ടവന് ദൈവത്തേക്കാൾ അപ്പമാണ് ആദ്യം ആവശ്യം എന്നുള്ള ഗാന്ധിയൻ സിദ്ധാന്തം എനിക്ക് സ്വീകാര്യമല്ല. ജൈനപാരമ്പര്യത്തിലും ബുദ്ധപാരമ്പര്യത്തിലും ഹൈന്ദവപാരമ്പര്യത്തിൽ പൊതുവേയും അതീതസ്വാതന്ത്ര്യം, അഥവാ പരാവിദ്യ യുക്തിയ്ക്കതീതവും സാമ്പത്തിക സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ആശ്രയിക്കേണ്ടയാവശ്യമില്ലാത്തതുമാണെന്നാണ് വിവക്ഷ. ഒരു ബുദ്ധഭിക്ഷുവിനോ, ജൈനതീർത്ഥാങ്കരനോ, ഹൈന്ദവ സാധുവിനോ, മറ്റുള്ളവരെ ആശ്രയിച്ച് ഭിക്ഷതേടിനടക്കുന്നത് ആദ്ധ്യാത്മസിദ്ധിയ്ക്ക് പ്രതിബന്ധമോ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ഹാനികരമോ അല്ലെന്ന് മാത്രമല്ല അങ്ങിനെയുള്ള ഭിക്ഷാടനംകൊണ്ടുള്ള സാമ്പത്തിക പരാശ്രയം യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക് വഴിനടത്തുന്നു. ബുദ്ധിയുടെ സാമാന്യയുക്തിയുക്തതയെ കടന്നുചെന്ന് സംയഗ് സംബോധിയുടെ ദ്വന്ദാതീതമായ പ്രജ്ഞാപരാമിത ബോധത്തിൽ പ്രവേശിക്കുമ്പോഴേ മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാകുന്നുള്ളു എന്നാണ് ഭാരതീയപാരമ്പര്യം എന്നെ പഠിപ്പിക്കുന്നത്.

അതുകൊണ്ട് പാശ്ചാത്യ ആധുനികത, പാരമ്പര്യത്തെയും മതപ്രദ്യോതനത്തെയും നിസ്സാരമായും അനാവശ്യമായും തള്ളിക്കൊണ്ട് മനുഷ്യയുക്തിയിലും സാമ്പത്തിക പരാധീനതയില്ലായ്മയിലും അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നത് കടുത്ത തെറ്റാണെന്നു തന്നെയാണ് എന്റെ ഉറച്ച അഭിപ്രായം.

പുതിയ മാനവികത വിധിവിധേയയുക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ, ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രദ്യോതനത്തെയും പാരമ്പര്യത്തെ മുഴുവൻതന്നെയും നിഷേധിച്ചു നിരാകരിക്കുന്ന വ്യാജാധുനികതയെ നിഷേധിക്കുന്നു. ഒരു അബദ്ധസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കി ഇരുനൂറിലധികം വർഷങ്ങളായി മുമ്പോട്ട് പൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ വ്യാജാധുനികത അബദ്ധത്തിൽ നിന്ന് ആരംഭിച്ച് പരമാബദ്ധത്തിൽ ചെന്ന് നില്ക്കുന്നു.

ഒരു സംഘം ഫ്രഞ്ച്, ജർമ്മൻ ചിന്തകരാണ് വിധിവിധേയയുക്തിയും മോഡേണിറ്റിയും ഒക്കെ യുക്തിവിരോധമാണെന്ന് അടുത്തകാലത്ത് വാദിക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ഫൂക്കോയും (Foucault), റോലൻഡ് ബാർത്തും

(Roland Barthes), ലേവി സ്ട്രൗസും (Lave Straws) ഒക്കെ വിധിവിധേയ യുക്തിയുടെ വിമർശകരിൽപ്പെടുമെങ്കിലും ജാക് ഡെറീഡായാണ് നിസ്സംഘടന വാദം (Jacques Derrida-Deconstructionism) ഒരു പ്രത്യയ ശാസ്ത്രമായിത്തന്നെ അവതരിപ്പിയ്ക്കാൻ തുടങ്ങിയത്. ദാർശനികരുടെ യിടയിൽ അമേരിക്കയിലെ റിച്ചേർഡ് റോർട്ടിയെ (Richard Rorty) യെപ്പോ ലുള്ള ചിന്തകർ ഈ നിസ്സംഘടന സ്വഭാവമുള്ള ലേഖനങ്ങൾ ഇറക്കിയി ട്ടുണ്ടെങ്കിലും അതിന്റെ പശ്ചാത്തലം ഫ്രഞ്ചുകാരുടേതിൽ നിന്ന് കുറെ യൊക്കെ വ്യത്യസ്തമാണ്. എന്നാൽ ദാർശനികരുടെ ഇടയിലുള്ളതിനേ ക്കാൾ കൂടുതലായി പാശ്ചാത്യരാജ്യങ്ങളിലെ സാഹിത്യകാരന്മാരുടെയിട യിലാണ് ഈ നിസ്സംഘടനപ്രസ്ഥാനത്തിന് മുൻതൂക്കം കുറിച്ചുകൊ ണ്ടുള്ള സാഹിത്യകൃതികളും ഉപന്യാസരചനകളും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടി രിക്കുന്നത്.

ഇത് തികച്ചും സ്വാഭാവികമാണ്. വ്യവസ്ഥിതിയുള്ള (Systematic) വിധി വിധേയ യുക്തിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ദർശനശാസ്ത്രം സാധ്യമേ അല്ലെന്ന് ഇന്ന് പാശ്ചാത്യചിന്തയ്ക്കുതന്നെ ബോദ്ധ്യം വന്നിരിക്കുക യാണ്. അതുകൊണ്ടാണവർ ശാസ്ത്രം പോലും പ്രത്യയവ്യവസ്ഥിതി യിൽ അധിഷ്ഠിതമല്ലാത്ത ഒരു പ്രായോഗിക ഉപകരണം മാത്രമാണെന്ന് വിവക്ഷിക്കുകയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പഴയ നിദാനമായിരുന്ന അചിന്തിത വസ്തുവാദ (naive realism) ത്തെ പരിത്യജിച്ച് പുതിയ ഒരു സംഘടക വസ്തുവാദം (constructive realism) കൊണ്ട് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രത്യയ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ (theorectical-systematic basis) ഉള്ള ദയനീയമായ ബല ഹീനതയെ മറച്ചുവയ്ക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത്.

ഈ പുതിയ സംഘടക വസ്തുവാദം കുറെ മാസങ്ങൾക്കു മുമ്പ് (മാർച്ച് 9–16, 1994) ഓസ്ട്രിയയിൽ നിന്നും ജർമ്മനിയിൽ നിന്നും അമേരി ക്കയിൽ നിന്നും വന്ന ചില ശാസ്ത്ര ദാർശനികർ ഡൽഹി സർവ്വകലാ ശാലയിലെ സെമിനാറിൽക്കൂടി നമ്മുടെ ദാർശനികരെ പഠിപ്പിയ്ക്കുവാൻ ഒരു ഉഗ്രശ്രമം നടത്തി. പക്ഷേ നമ്മുടെ ദാർശനികരിൽ വിവരമുള്ളവർ പൊതുവേ അത് നിരാകരിയ്ക്കയാണുണ്ടായത്. എന്നാൽ വിശകലന ദർശന മാത്രവക്താക്കളായ ഏതാനും ഭാരതീയ ദാർശനികരും സാഹി ത്യകാരന്മാരും പാശ്ചാത്യ രാജ്യത്തുനിന്നും വരുന്ന ഏത് പുതിയ ആശ യങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കാതെതന്നെ സ്വീകരിച്ചവതരിപ്പാൻ വെമ്പൽകൊ ള്ളുന്നവരാണ്.

സംഘടകവസ്തുവാദത്തിന്റെ പ്രമുഖ വക്താക്കളിലൊരാളായ പ്രൊഫ സർ ഫ്റിറ്റ്സ് വാൽനർ (Prof. Fritz G Wallner, Vienna University) അവത രിപ്പിച്ച പ്രബന്ധത്തിന്റെ സമാഹാരത്തിൽ നിന്ന് രണ്ടുമൂന്ന് വാചകങ്ങൾ ഇവിടെ എടുത്ത് ചേർക്കട്ടെ.

“1.1 അസ്തിത്വത്തിലുള്ള ഒരു ദത്തമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിവരിയ്ക്കുകയല്ല ശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യുത ഒരു പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയത്രെ.

1.2 അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രം എന്ന് പറയുന്നത് പരസ്പരൈക്യമുള്ള ഒരു ദത്തയാഥാർത്ഥ്യത്തെയല്ല കുറിയ്ക്കുന്നത് (Science does not refer to a unity of given reality); പ്രത്യുത മനുഷ്യനിർമ്മിതങ്ങളായ ബഹുവിധ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ അല്ലെങ്കിൽ ഉപലോകങ്ങളെയാണ് (but refers to a multitude of constructed realities or micro-worlds).

1.3 ഈ ഉപലോകങ്ങൾ മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ സൃഷ്ടികളാണ്.... അവയെ ജ്ഞാനമായി കരുതിക്കൂടാ.”

സ്വന്തഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ വ്യവസ്ഥിതനിദാനമെന്ന് പലരും കരുതിയിരുന്ന ആധുനിക ശാസ്ത്ര (Modern Science) ത്തിന് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനമൊന്നുമില്ല. അത് വസ്തുനിഷ്ഠമോ (objective) തെളിയിക്കപ്പെട്ടതോ (proved) അല്ലെന്ന് മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രത്തിന്റെ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ (Reality) ക്കുറിച്ചുള്ള ജ്ഞാനം (knowledge) പോലുമല്ല. പ്രായോഗിക ലക്ഷ്യങ്ങൾ പ്രാപിക്കുന്നതിനുള്ള മനുഷ്യബുദ്ധിയുടെ ഒരു സൃഷ്ടി മാത്രമാണ്. ശാസ്ത്രീയ യാഥാർത്ഥ്യമെന്നു പറയുന്നത് ബുദ്ധിയുടെ സർഗ്ഗശക്തിയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ഒന്നുമാത്രം.

ഞാൻ മനസ്സിലാക്കിയിടത്തോളം പടിഞ്ഞാറുനിന്നുവന്ന പല പണ്ഡിതന്മാരും തുറന്നുപറഞ്ഞത് ഇതാണ്. ഇന്നലെവരെ ശാസ്ത്രമായിരുന്നു യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. അതിന്റെ പേരിലാണ് മറ്റെല്ലാ ജ്ഞാനത്തെയും നിഷ്കാസനം ചെയ്ത് യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരം ലോകംമുഴുവൻ സ്വീകരിച്ചുകൊള്ളണമെന്ന് വാദിച്ചത്. ശാസ്ത്രം യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനമാണെന്നുള്ള അവകാശവാദത്തിന് ഇന്ന് ദാർശനികമായ അടിസ്ഥാനമില്ല. പക്ഷേ അതുകൊണ്ട് നിങ്ങൾ യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തെ നിരാകരിക്കാനൊരുമ്പെടരുത്. പല പ്രയോജനങ്ങളുമുള്ള ഒരു മനുഷ്യനിർമ്മിത യാഥാർത്ഥ്യമാണ് ശാസ്ത്രം. അതിന് ദാർശനിക അടിസ്ഥാനമില്ലെന്ന് വെച്ച് അതിൽ അധിഷ്ഠിതമായ യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തെ ആരും നിരാകരിയ്ക്കരുത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദാർശനിക അടിസ്ഥാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയൊക്കെ നിർത്തിവച്ചിട്ട് അതിന്റെ പ്രായോഗിക പ്രയോജനങ്ങളെ മാത്രം കണക്കിലെടുത്ത് യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തിൽ തന്നെ ഉറച്ചു നിന്നുകൊള്ളൂ. ഇതാണവർ പറയുന്നതായി ഞാൻ കേൾക്കുന്നത്.

ഞാൻ പറയുന്നത് ഈ ദാർശനിക അടിസ്ഥാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ച നിർത്തിവെയ്ക്കാൻ എനിക്ക് സാദ്ധ്യമല്ല. ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരത്തി

ന്റെയും ചൈനീസ് സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും മറ്റു പല സംസ്ക്കാരങ്ങളുടെയും ദാർശനികാടിസ്ഥാനങ്ങൾ കൂടെ നാം പഠിക്കണം. ഏതെങ്കിലും ഒന്നിന് അനിഷേദ്ധ്യമായ ദാർശനിക അടിസ്ഥാനമുണ്ടെന്ന് വരികയില്ല. ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും ചൈനാ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനങ്ങളും "ശാസ്ത്രീയ"മായി തെളിയിയ്ക്കാവുന്നവയൊന്നുമല്ല.

പക്ഷേ അവയെ ഒന്നും പരിശോധിയ്ക്കാതെ തന്നെ പ്രായോഗിക പ്രയോജനമുള്ള പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രീയതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ എല്ലാവരും ജീവിച്ചുകൊള്ളണം എന്ന വാദമാണ് എന്നെ വളരെയധികം കുപിതനാക്കുന്നത്. എല്ലാം പരിശോധിച്ചിട്ടേ, എല്ലാറ്റിലുമുള്ള പ്രധാന നന്മകളെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ദർശനം നമുക്ക് തെരഞ്ഞെടുത്ത് സ്വീകരിയ്ക്കാനൊക്കൂ. "മോഡേണിറ്റി"യും വേണം; പക്ഷേ അതിന്റെ ദാർശനിക അടിസ്ഥാനരാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ച് മനുഷ്യർ ബോധവാന്മാരാകുകയും വേണം. മറ്റു സംസ്ക്കാരങ്ങൾ കൂടെ പരിശോധിക്കണം. ഇരുനൂറുവർഷം മുമ്പ് ഉടലെടുത്ത പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രീയതയേക്കാൾ കൂടുതൽ യാഥാർത്ഥ്യബന്ധമുള്ള ഒരു ദർശനസംഹിതയെ നാം സൃഷ്ടിക്കണം. അതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പുതിയ സംസ്ക്കാരങ്ങളെ അവിടവിടെ രൂപവൽക്കരിക്കണം. തദ്ദേശീയ വ്യത്യാസങ്ങൾ സംസ്ക്കാരത്തിൽ എപ്പോഴുമുണ്ടാകും. ഭാരതത്തിനകത്തു തന്നെ ഏകരൂപമായ സംസ്ക്കാരം ഉടലെടുത്തുകൊള്ളണമെന്നില്ല.

പക്ഷേ, പാശ്ചാത്യ ശാസ്ത്രീയതയെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഒരു സംസ്ക്കാരം പാശ്ചാത്യരല്ലാത്തവർക്കും ചേരുകയില്ല; പാശ്ചാത്യർക്ക് തന്നെയും ചേരുകയില്ല. അതവരെ നാശത്തിൽ കൊണ്ടുചെന്ന് ചാടിക്കും. അവരും മറ്റു സംസ്ക്കാരങ്ങളെ അവജ്ഞയോടെ വീക്ഷിയ്ക്കാതെ, അവരുടെ യൂറോപ്യൻ സംസ്ക്കാരത്തെ ലോകസംസ്ക്കാരങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ പുനർ രൂപീകരിയ്ക്കണം. ഭാരതത്തിൽ പാശ്ചാത്യസംസ്ക്കാരം പഠിച്ചിട്ടുള്ള ബുദ്ധിജീവികൾ നമ്മുടെ പാരമ്പര്യത്തെയും മറ്റു ലോക പാരമ്പര്യങ്ങളെയും ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം പഠിക്കാമെങ്കിൽ, ഒരു പക്ഷേ നമുക്ക് മറ്റുള്ളവരെ സഹായിക്കാനൊത്തേക്കും. സ്വയം തലപൊക്കി നടക്കത്തക്കവിധം ഈ പാശ്ചാത്യ അടിമത്തത്തിൽ നിന്ന് നമ്മുടെ ജനങ്ങളേയും വീണ്ടെടുക്കാൻ സഹായിച്ചേക്കും. ഇതാണ് പുതിയ മാനവികതയായി ഞാൻ കാണുന്നത്.

(1993)

15

നമുക്കാവശ്യം സർവ്വമത സംഗ്രാഹിയായ ഒരു വിശ്വനാഗരികത

മലയാളി സുഹൃത്തുക്കളെ, കേരള സഹോദരങ്ങളെ,

എ. കെ. ജി. പഠന ഗവേഷണ കേന്ദ്രത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ കഴിഞ്ഞവർഷം തിരുവനന്തപുരത്തു വച്ച് പ്രതീക്ഷയിലധികം വിജയകരമായി നടന്ന കേരളാ പഠന കോൺഗ്രസിന്റെ തുടർച്ചയായി കോഴിക്കോട് കേളു ഏട്ടൻ പഠനകേന്ദ്രത്തിൽ വച്ചു നടക്കുന്ന ഈ ത്രിദിന സെമിനാറിൽ ഞാൻ സംബന്ധിക്കുന്നത് അതീവ ചാരിതാർത്ഥ്യത്തോടും പ്രത്യേക പ്രതീക്ഷയോടുമാണ്.

'മതനിരപേക്ഷ കേരളത്തിലേയ്ക്ക്' എന്ന സെമിനാറിന്റെ വിഷയം എനിയ്ക്കത്ര സുഖമായിട്ട് തോന്നിയില്ല. 'കേരളത്തിൽ ഒരു മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയിലേക്ക്' എന്ന് പറഞ്ഞിരുന്നെങ്കിൽ കുറേക്കൂടെ സ്വീകാര്യമായിരുന്നു. കേരള സമൂഹത്തിന്റെ ജീവിതവും സംസ്കാരവും പൂർണ്ണമായി മതനിരപേക്ഷമാകുമെന്നോ ആകണമെന്നോ എനിയ്ക്കഭിപ്രായമില്ല. 'മതം കേരളീയ സമൂഹത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയിലും വികാസത്തിലും വലിയ പങ്കു വഹിച്ചു' എന്ന് സെമിനാർ ക്ഷണക്കത്തിൽ തന്നെ പറയുന്നുണ്ടല്ലോ. ഭാവിയിൽ കേരള സമൂഹത്തിന്റെ വികാസത്തിൽ മതം ഒരു പങ്കും വഹിക്കരുതെന്ന് എനിക്ക് ചിന്തിക്കാൻ പ്രയാസമുണ്ട്.

'ഒരു സെക്കുലർ സ്റ്റേറ്റിനു' വേണ്ടി ഒരു പരിധിവരെ മറ്റുള്ളവരൊത്ത് പരിശ്രമിക്കാൻ ഞാൻ തയ്യാറാണ്. പക്ഷേ, ഒരു 'സെക്കുലർ സൊസൈറ്റി' അല്ലെങ്കിൽ ഒരു 'സെക്കുലർ സംസ്കാരം' എന്ന ലക്ഷ്യം എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്വീകാര്യമല്ല. തികച്ചും മതനിരപേക്ഷമായ ഒരു കേരളം എന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്നല്ല. കാരണങ്ങൾ പിന്നാലെ വിശദീകരിച്ചുകൊള്ളാം.

1. സമൂഹവും രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയും (Society and Polity)

ഒരു സമൂഹത്തിന് അതിന്റേതായ സംസ്കാരവും പാരമ്പര്യവും ഉണ്ട്. മതം ഇല്ല എന്നു പറയുന്നവർക്കും മതാനുയായികൾക്കും സഹകരിച്ച്

പ്രവർത്തിക്കുവാനും ഒരുമിച്ചു ജീവിക്കാനും സാധ്യതയുള്ളതായിരിക്കണം സമൂഹം. സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് മതത്തേയോ മതവിരോധത്തേയോ പൂർണ്ണമായി നിഷ്കാസനം ചെയ്യുവാൻ സാധ്യമല്ല. വൈവിധ്യം സമൂഹത്തിന്റെ സമ്പത്താണ്. ഐകരൂപ്യം സംസ്കാരത്തിനും സമൂഹത്തിനും ചേരാത്തതും ജീവിതത്തിന്റെ ക്രിയാത്മകത നശിപ്പിക്കുന്നതുമാണ്.

സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് മതത്തെ ബഹിഷ്കരിക്കാനുള്ള ശ്രമം സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലും ചൈനയിലും നടന്നെങ്കിലും വിജയിച്ചിട്ടില്ല. മതം സംസ്കാരത്തിന്റെ ഒരു അവിഭാജ്യഘടകമായിരുന്നു. നമ്മുടെ ഭാരതത്തിൽ കലയും നാട്യശാസ്ത്രവും ശില്പകലയും സംഗീതവും എല്ലാം മതത്തിൽ നിന്നാണല്ലോ ഉരുത്തിരിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

അതുകൊണ്ട് സമൂഹത്തെയും രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥിതിയേയും കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കുന്നത് തികച്ചും അനാശാസ്യമായിരിക്കും. രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ മതനിരപേക്ഷതയുണ്ടാവണം. പക്ഷേ, സാമൂഹ്യജീവിതത്തിലും സംസ്കാരസൃഷ്ടിയിലും മതത്തിന് പങ്ക് ഒന്നുമരുതെന്ന് ശഠിക്കുന്നത് മൗഢ്യമായിരിക്കും.

2. മതവും രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതിയും

ചരിത്രത്തിൽ നമുക്കറിയാവുന്നിടത്തോളം രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതികളൊന്നും, ഈ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടു വരെ മതനിരപേക്ഷങ്ങളായിരുന്നില്ല. ആദ്യത്തെ ഭാരതീയ ചക്രവർത്തി ചന്ദ്രഗുപ്ത മൗര്യൻ (BCE: 322-298) മതവിരോധിയല്ലായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പിൻഗാമി അശോകൻ (BCE: 269-232) ദിഗ്വിജയത്തേക്കാൾ ധർമ്മ വിജയത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം കൊടുത്തത്. ഹൈന്ദവ, ബൗദ്ധ, ജൈന ധർമ്മങ്ങളെ അദ്ദേഹം ഒരുപോലെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. 'മതം' എന്നൊരു വാക്ക് ഇന്നത്തെ അർത്ഥത്തിൽ അന്ന് ഇല്ലായിരുന്നു. ധർമ്മം എന്ന പദത്തിന് ഒരു പ്രത്യേക മതം എന്നും അന്ന് അർത്ഥം ഇല്ലായിരുന്നു. എല്ലാ മതങ്ങളിലും കാണുന്ന ഒന്നായിരുന്നു ധർമ്മം.

അശോകന്റെ ഭൂപാലനം ധർമ്മനിരപേക്ഷമല്ലായിരുന്നു. പ്രത്യുത, ധർമ്മ സംസ്ഥാപനാത്മകമായിരുന്നു. ധർമ്മം എന്ന പദത്തിന് അശോകന്റെ ശിലാപ്രഖ്യാപനങ്ങളിൽ കാണുന്ന അർത്ഥം, ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക മതമെന്നല്ല, പ്രത്യുത എല്ലാ മതങ്ങളിലുമുള്ള ധർമ്മതത്വങ്ങൾ എന്നു തന്നെയായിരുന്നു. ബുദ്ധ, ജൈന, ഹൈന്ദവ മതങ്ങളിലുള്ള എല്ലാ നല്ല തത്വങ്ങളേയും ഉൾക്കാഴ്ചകളേയും അദ്ദേഹം ഒരുപോലെ പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു. അവയിലുള്ള തെറ്റുകളേയും ദുഷ്പ്രേരണകളേയും ഒരുപോലെ

നിരുത്സാഹപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തു. ബുദ്ധ ധർമ്മത്തിന് അനേകം പ്രത്യേക ആനുകൂല്യങ്ങൾ അശോകൻ നൽകിയെങ്കിലും അതുപോലെ ജൈനധർമ്മത്തെയും ബ്രാഹ്മണ ധർമ്മത്തെയും പ്രോത്സാഹിപ്പിച്ചു.

ഇന്നു നമുക്കിത് മനസ്സിലാക്കുവാൻ പ്രയാസമുളവാക്കുന്നത് 'ധർമ്മം' എന്ന പദത്തിന്റെ മൂല്യാർത്ഥത്തിൽ വന്നു കൂടിയ അർത്ഥ വ്യതിയാനങ്ങളാണ്. ധർമ്മം എന്നാൽ അസ്തിത്വത്തിന് നിദാനമായിട്ടുള്ളത്, ഉൺമയെ താങ്ങിനിർത്തുന്ന മൗലികാടിസ്ഥാനം എന്നായിരുന്നു പുരാതനകാലങ്ങളിലുണ്ടായിരുന്ന അർത്ഥം. ഇന്നത്തെ സമകാലീന ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ അസ്തിത്വത്തിന് നിദാനമായിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രനിയമങ്ങളും (natural laws), ധാർമ്മിക നിയമങ്ങളും (നീതി അല്ലെങ്കിൽ moral laws എന്ന് ഇന്ന് പറയുന്നത്) ഒരുമിച്ചുൾക്കൊള്ളുന്നതും എന്നാൽ അതിനേക്കാളും വ്യാപകമായ അർത്ഥമുള്ളതുമായ ഒരു പദപ്രയോഗമായിരുന്നു 'ധർമ്മം.'

സത്യത്തെയും നീതിയെയും ഒരുമിച്ചുൾക്കൊള്ളുന്ന ധർമ്മമാണ് ഒരു സമൂഹത്തിന്റെയും വ്യക്തിയുടെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെ നിദാനം, ആശ്രയം. അങ്ങനെയെങ്കിൽ ധർമ്മനിരപേക്ഷമായ കേരളത്തിനുവേണ്ടി ധർമ്മബോധമുള്ളവരാരും പരിശ്രമിക്കുകയോ ചിന്തിക്കുക പോലുമോ ചെയ്യുകയില്ലല്ലോ. പ്രത്യുത ഒരു ധർമ്മാധിഷ്ഠിത കേരളത്തിനു വേണ്ടിയാണ് നാം എല്ലാവരും തന്നെ ആഗ്രഹിക്കേണ്ടതും പ്രവർത്തിക്കേണ്ടതും.

'മതനിരപേക്ഷ കേരളം' എന്നാൽ തീർച്ചയായും ധർമ്മനിരപേക്ഷ കേരളമല്ലല്ലോ. ധർമ്മനിരപേക്ഷ കേരളം എന്ന് പറഞ്ഞാൽ അധർമ്മാധിഷ്ഠിത കേരളം എന്നാവും വിവക്ഷ. അതല്ലല്ലോ നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം.

ധർമ്മാടിസ്ഥാനമില്ലാതെ സ്ഥായിയായ ഒരു സമൂഹം സാദ്ധ്യമല്ല. ഉൺമയും നന്മയും, അതായത് സത്യവും നീതിയും - ശുദ്ധ ജലത്തിൽ ഹൈഡ്രജനും ഓക്സിജനും ഒരുമിച്ച് കാണുന്നതുപോലെ - അവിഭാജ്യമായി സങ്കലിതമാവുന്നതാണ് ധർമ്മം. അതുകൊണ്ട് മതനിരപേക്ഷം എന്ന പദപ്രയോഗം കൊണ്ട് ധർമ്മനിരപേക്ഷം എന്ന് ആരും അർത്ഥമാക്കരുത്. പ്രത്യേകിച്ച്, ഉത്തരേന്ത്യൻ ഭാഷകളിൽ 'മതം' എന്ന പദം കൊണ്ട് നാം വിവക്ഷിക്കുന്നതിന് 'ധർമ്മം' എന്ന് അവർ പറയുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ.

3. കേരളത്തിന്റെ സവിശേഷത മതവൈവിദ്ധ്യത്തിന്റെയും മതസൗഹാർദ്ദത്തിന്റെയും സഹവർത്തിത്വം

ചരിത്രം നോക്കുമ്പോൾ നാം കാണുന്നത് ഭാരതത്തിന്റെ മറ്റു ഭാഗങ്ങളിലേക്കാൾ കൂടുതലായി വിവിധ ധർമ്മങ്ങളെ അഥവാ വിവിധ മത

ങ്ങളെ സന്തോഷത്തോടും സഹിഷ്ണുതയോടും സ്വാഗതം ചെയ്യുകയും മതപീഡിതർക്ക് അഭയം നൽകുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു സർവ്വ നാഗരിക സംസ്ക്കാരമാണ് (Cosmopolitan Culture) നമുക്കുണ്ടായിരുന്നിട്ടുള്ളത്. ഭാരതത്തിനുള്ളിൽ നിന്നും വെളിയിൽ നിന്നും വന്നിട്ടുള്ള എല്ലാ മതങ്ങളേയും സ്വാഗതം ചെയ്യുന്ന ഒരു സംസ്ക്കാരമായിരുന്നു നമ്മുടേത്. ഉത്തരേന്ത്യയിൽ ബുദ്ധമതവും ജൈനമതവും അന്നുണ്ടായിരുന്ന ബ്രാഹ്മണമതത്തോട് മറുതലിച്ചു തന്നെയാണ് ബി. സി. ആറാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഉടലെടുത്തത്. അശോകൻ ബി. സി. മൂന്നാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ബുദ്ധധർമ്മം പ്രചരിപ്പിക്കുന്നതിന് ബുദ്ധ ഭിക്ഷുക്കൾക്ക് സഹായം നല്കിയപ്പോൾ ബുദ്ധ മിഷണറിമാർ കേരളത്തിലും വന്നു. വലിയ സ്വാഗതമാണ് അവർക്കിവിടെ ലഭിച്ചത്. അവരുടെ തണൽപറ്റി ഉത്തരേന്ത്യയിലെ മതപീഡനത്തിൽ നിന്നും രക്ഷപെടാൻ പല ജൈന മുനികളും കേരളത്തിലഭയം തേടി. അന്നു ബ്രാഹ്മണമതം കേരളത്തിൽ പ്രചാരത്തിൽ വന്നിട്ടേയില്ലായിരുന്ന അവസ്ഥയിൽ ബുദ്ധമതത്തിനും ജൈനമതത്തിനും കേരളീയരുടെ ഇടയിൽത്തന്നെ വലിയ പ്രചാരം ലഭിച്ചു. ഇവിടെ അന്നു നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ആദിവാസികളുടെ മതവുമായി (പ്രാഥമിക ദർശനം) യാതൊരു സംഘർഷത്തിന്റെയും ആവശ്യം വന്നില്ല.

മാത്രമല്ല, ജൈന, ബുദ്ധ ചിന്തകന്മാരിൽ കൂടി ഭാരത ദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ചിന്തകളിൽ പലതും കേരളത്തിലേക്ക് കടന്നുവന്നു. സാംഖ്യ ചിന്ത, യോഗശാസ്ത്രം, ആയുർവേദം എന്നിവയും എല്ലാ ധർമ്മങ്ങൾക്കും സാമാന്യനിദാനമായി കേരളത്തിൽ പ്രചരിയ്ക്കുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്തു. ശൈവ മതാനുയായി ആയിരുന്ന ശേഷം ബുദ്ധമതം അവലംബിച്ച അശ്വഘോഷ (50 BC - 100 AD) ന്റെ തത്വദർശനം ഒന്നാം ശതാബ്ദത്തിലേ കേരളത്തിൽ വന്നു. പിന്നീട് വളരെ കഴിഞ്ഞാണ് ബ്രാഹ്മണ ധർമ്മം ഇവിടെ പ്രവേശിച്ചതും പ്രചരിച്ചതും. ആദിവാസികളുടെ പ്രാഥമികദർശനത്തോടൊപ്പം ബുദ്ധധർമ്മം, ജൈനമതം, സാംഖ്യദർശനം, യോഗശാസ്ത്രം, ആയുർവേദം എന്നിവയെല്ലാമാണ് കേരള സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പ് തന്നെ ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്.

അക്കാലങ്ങളിൽത്തന്നെ ഭാരതത്തിന് പുറത്തുള്ള രണ്ട് സംസ്ക്കാരങ്ങളുമായും കേരളത്തിന് തുറന്ന ബന്ധമുണ്ടായിരുന്നു; പ്രധാനമായും വാണിജ്യ മാർഗത്തിൽക്കൂടി. ഒന്ന് ചൈനയുമായുള്ള സമ്പർക്കവും മറ്റേത് നമ്മുടെ സ്പൈസസ് (Spices), മയിൽ, കുരങ്ങ് (ഒരുപക്ഷേ സ്വർണ്ണം കൂടെ) കച്ചവടം ചെയ്യാൻ വരുന്ന മധ്യപൂർവദേശത്തെ സംസ്ക്കാരവുമായുള്ള ബന്ധം. ശലോമോൻ രാജാവിന്റെ കാലത്തിന് (ക്രി. മു. പത്താം ശതാബ്ദം) മുമ്പു തന്നെ സുറിയാക്കാരും ഫൊയ്നീക്യക്കാരും കപ്പലു

കളിൽ ഇവിടെ വന്ന് കേരളക്കരയിലെ ചേരപുത്രന്മാരുമായി വാണിജ്യ സമ്പർക്കം പുലർത്തിയിരുന്നു എന്നതിന് യഹൂദ പുസ്തകത്തിൽ തെളിവുകളുണ്ട് (I Kings 9:28; I Kings 10:22). എബ്രായ ഭാഷയിൽ കുരങ്ങിന് കൊടുക്കുന്ന 'കൊപി' എന്ന പേരും മയിലിന് നൽകുന്ന 'തുക്കി' എന്ന പേരും ചേരനാട്ടിൽ നിന്നുണ്ടായതാകാനാണ് വഴി എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ സമ്മതിക്കുന്നു.

ചൈനീസ് സംസ്ക്കാരവുമായുള്ള ബന്ധം വഴി ചൈനയിലെ മതങ്ങളേതെങ്കിലും ഇവിടെ പ്രചരിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. എന്നാൽ മധ്യപൗരസ്ത്യദേശത്ത് യഹൂദ മതത്തിന് പീഡനം ഉണ്ടായപ്പോൾ അവരും വന്ന് അഭയം തേടിയത് കേരളക്കരയിലുള്ളവരിലാണ്. ക്രിസ്തുവിന് ഒന്നോ രണ്ടോ ശതാബ്ദം മുമ്പ് തന്നെ യഹൂദമതം കേരളത്തിൽ സ്ഥാപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കാനാണ് വഴി. അതേത്തുടർന്നാണ് തോമാ ശ്ലീഹായുടെ കാലത്ത് ക്രിസ്തുമതവും ഇവിടെ സംസ്ഥാപിതമായത്.

ഇതിനൊക്കെ ശേഷം ബ്രാഹ്മണമതം ഇവിടെ വന്നു. ഏതാണ്ട് നാലാം നൂറ്റാണ്ടിന് ശേഷം. അതേ തുടർന്ന് ശൈവസിദ്ധാന്തം മുതലായി ഇന്നു നാം ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വിഭാഗങ്ങളെന്ന് ചിന്തിക്കുന്ന മറ്റു മതങ്ങളും വന്നു ചേർന്നു. അവസാനം എട്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽ വന്നതാണ് ഇസ്ലാം. അതും ഉത്തരേന്ത്യയിലെപ്പോലെ കടന്നാക്രമണങ്ങളിൽ കൂടിയല്ല, പ്രത്യുത മധ്യപൗരസ്ത്യദേശങ്ങളുമായുള്ള വാണിജ്യ സമ്പർക്കത്തിൽക്കൂടിയാണ് കേരളത്തിൽ കടന്നത്.

ഇത്രയും മതവൈവിധ്യവും അതേ സമയം മതസൗഹാർദ്ദവും പുലർത്തുന്ന സമൂഹം ഭാരതത്തിലോ ലോകത്തിലോ മറ്റെവിടെയും ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു തോന്നുന്നില്ല. ഒരു കാലത്ത് മതങ്ങളുടെ വേലിയേറ്റം അനേക ശതവർഷങ്ങൾ നിലകൊണ്ട കാശ്മീരിലോ പഞ്ചാബിലോ അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിലോ ഇത്രയും മതവൈവിദ്ധ്യവും മതസൗഹാർദ്ധവും ഒരേ സമയത്ത് നിലനിന്നതായി അറിവില്ല. ആ ഭാഗങ്ങളിലും യഹൂദമതവും ക്രൈസ്തവ മതവും ബുദ്ധ മതവും ഇസ്ലാമും പ്രചരിക്കുകയും വികസിക്കുകയും ചെയ്തെങ്കിലും ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ പുറന്തള്ളുകയല്ലാതെ സഹവർത്തിത്വം ശീലിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതായി അറിവില്ല.

കേരളത്തിൽ രണ്ടായിരത്തിലധികം വർഷങ്ങളായി നിലനിന്ന ഒരു സവിശേഷതയാണ് മതവൈവിധ്യത്തിന്റേയും മതസൗഹാർദ്ധത്തിന്റേയും ഈ സഹവർത്തിത്വം. ഇത് കേരളത്തിന്റെ വിലതീരാത്ത പൈതൃകമാണ്. ഇത് നാം കളഞ്ഞുകുളിക്കരുത്. രാഷ്ട്രീയ വേലിയേറ്റത്തിൽ മതിമറന്ന് കേരളത്തിന്റെ ഈ അനർഘ പൈതൃകം മതരാഷ്ട്രീയമായി അധഃപതിക്കാൻ നാം ഒരിക്കലും അനുവദിക്കരുത്.

4. മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്രങ്ങൾ: ചരിത്രത്തിലേക്ക് ഒരു തിരിഞ്ഞുനോട്ടം

പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദം വരെയുള്ള ലോകചരിത്രത്തിലേക്ക് നാം തിരിഞ്ഞു നോക്കുമ്പോൾ മതനിരപേക്ഷരാഷ്ട്രങ്ങൾ ഏതെങ്കിലും ഉണ്ടായിരുന്നതായി കാണുന്നില്ല. മതനിരപേക്ഷമായി വളർന്നു വികസിച്ച ഒരു സംസ്ക്കാരവും ലോകചരിത്രത്തിൽ കാണുമെന്ന് തോന്നുന്നില്ല.

കുറെ ഉദാഹരണങ്ങൾ എടുക്കാം. റോമാ സാമ്രാജ്യം തികച്ചും റോമൻ ദേവന്മാരുടെ ആരാധനയിലും അവർക്കുള്ള ദൈനംദിന ബലിയർപ്പണങ്ങളിലും അധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. ഓരോ സ്ഥലത്ത് ഈ ബലിയനുഷ്ഠാനങ്ങൾ തക്കസമയത്ത് നടത്തുകയെന്നത് സിവിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരുടെ ചുമതലയായിരുന്നു. ദേവന്മാരുടെ ലോകവുമായി ബലി മൂലമുള്ള ബന്ധം പുലർത്തുന്നതിനും അങ്ങനെ സാമ്രാജ്യത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനുമുള്ള പ്രധാന ചുമതല ചക്രവർത്തിക്കു തന്നെയായിരുന്നു. അത്യുന്നത പാലം പണിക്കാരൻ (Supreme pontiff) എന്ന സംജ്ഞയും ചക്രവർത്തിക്കുള്ളതായിരുന്നു. പിന്നീടാണ് റോമാ സഭയുടെ അധിപനായ പാപ്പാ ആ പേരേറ്റെടുത്തത്. നീതിയിലും നിയമത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ റോമാ സാമ്രാജ്യം ക്രിസ്ത്യാനികളെ അതിദാരുണമായി പീഡിപ്പിക്കാൻ മുതിർന്നതിന്റെ പ്രധാന കാരണം, ക്രിസ്ത്യാനികൾ ദേവന്മാർക്ക് ബലിയർപ്പിക്കാൻ വിസമ്മതിക്കുകയും അങ്ങനെ റോമാ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ധാർമികാടിസ്ഥാനത്തെ നശിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയും ചെയ്തു എന്നതായിരുന്നു.

5. 'സെക്കുലർ' എന്ന ആശയം പാശ്ചാത്യചിന്തയിൽ

ഭാരത സംസ്ക്കാരത്തിലും ഭാരതീയ ഭാഷകളിലും തത്സമമില്ലാത്ത ഈ സെക്കുലർ ചിന്താഗതി പാശ്ചാത്യചരിത്രത്തിൽ എങ്ങനെയുണ്ടായെന്ന് അല്പം ചിന്തിക്കുന്നത് നമുക്ക് പൊതുവേ പ്രയോജനകരമായിരിക്കും. യൂറോപ്യൻ ചരിത്രത്തിലുണ്ടായ ചില പ്രത്യേക പരിണാമങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അടുത്ത കാലത്ത് മാത്രമാണ് സെക്കുലർ ചിന്താഗതി ഉയർന്ന് വന്നിട്ടുള്ളത്.

യൂറോപ്യൻ ചരിത്രത്തിൽ മതവും രാഷ്ട്രീയവും തമ്മിലുള്ള സങ്കലനം പലവിധത്തിലായിരുന്നു. പുരാതന റോമാസാമ്രാജ്യത്തെക്കുറിച്ച് പറയുകയാണെങ്കിൽ ആ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനാവശ്യമായ വിവിധ ഘടകങ്ങളായിരുന്ന കൈസർ അല്ലെങ്കിൽ എംപററുടെ സ്ഥാനം, റോമൻ സേന, റോമൻ സിവിൽ സർവീസ് (Curia), റോമൻ നിയമസംഹിത മുതലായവയോടൊപ്പം പ്രധാനമായിരുന്നു റോമാ ദേവന്മാരെ പ്രസാ

ദിപ്പിക്കുന്നതിനു വേണ്ടിയുള്ള ബലികളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും. ഈ ബലികളും അർച്ചനകളും നിർബാധം തുടർന്നുകൊണ്ടു പോകുന്നതിനുള്ള ചുമതല സുപ്രീം പോണ്ടിഫായ ചക്രവർത്തിയിലും അതുപോലെ ഓരോ സിവിൽ ഉദ്യോഗസ്ഥനിലും നിക്ഷിപ്തമായിരുന്നു.

അതു കഴിഞ്ഞുണ്ടായ (330 – 1453 എ.ഡി.) ബൈസാന്റൈൻ സാമ്രാജ്യവും ഒരു ക്രിസ്തീയ ചക്രവർത്തിക്ക് വിധേയമായി ക്രിസ്തുമതത്തെ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ഔദ്യോഗികമതമാക്കി തീർക്കുകയും, ഗവൺമെന്റിന്റെ വിശ്വാസത്തോട് യോജിക്കാതിരുന്നവരെ നിഷ്കരുണം പീഡിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

എട്ടാം ശതാബ്ദത്തിനു ശേഷം യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ചാർലമേഞ്ഞിന്റെ (Charlemagne) 'ഹോളി റോമൻ എംപയറും' (800 – 1806) പൂർണ്ണമായും ഒരു മതാധിഷ്ഠിത രാഷ്ട്രമായിരുന്നു. ദൈവരാജ്യം വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ നിർദേശപ്രകാരം ഭൂമിയിൽ സ്ഥാപിക്കാൻ ബാധ്യതയുള്ള ആളായാണ് ചാർലമേഞ്ഞ് തന്നെത്തന്നെ കണ്ടത്. പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ 1806 -ൽ നെപ്പോളിയനാണ് അതിനെ തട്ടിത്താഴെയിട്ടത്.

സിവിൽപവർ വേദശാസ്ത്രത്തിന് കീഴായിരിക്കണമെന്ന അതേ തത്വം ഉപയോഗിച്ച് 'ഹോളി റോമൻ എംപയറിന്' ബദലായി ഇറ്റലിയിലും ഫ്രാൻസിലും പേപ്പൽ സ്റ്റേറ്റ്സ് രൂപംകൊണ്ടു. മാർപാപ്പാമാർ നേരിട്ട് രാജ്യം ഭരിച്ചു. പല രാജാക്കന്മാർ പലയിടങ്ങളിലായി റോമാസഭയ്ക്ക് ദാനം നൽകിയ വസ്തുക്കളാണ് റോമാപാപ്പാ ഇങ്ങനെ നേരിട്ട് ഭരിച്ചത്. ഒരു കാലത്ത് യൂറോപ്പിന്റെ മൂന്നിലൊന്നുണ്ടായിരുന്ന പേപ്പൽ സ്റ്റേറ്റ്സ്, ഇന്ന് വത്തിക്കാൻ ലേറ്ററൽ ചാപ്പൽ, കാസ്റ്റൽ, ഗോണ്ടോൾഫോയിലെ പാപ്പായുടെ കൊട്ടാരം എന്നിവ മാത്രമായി അവശേഷിക്കുന്നു.

പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് നവീകരണം 16-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ വന്നതോടെ യൂറോപ്പിലെ കോണ്ടിനന്റൽ സ്റ്റേറ്റ്സ്, മതാടിസ്ഥാനത്തിൽ രണ്ടു ചേരികളായി തിരിഞ്ഞു. പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് സ്റ്റേറ്റ്സും കാത്തലിക് സ്റ്റേറ്റ്സും തമ്മിലുള്ള യുദ്ധം വളരെ നാൾ നീണ്ടു നിന്നു യൂറോപ്പിൻ മുഴുവൻ വ്യാപിച്ചു. അന്ന് യൂറോപ്പിലെ എല്ലാ രാഷ്ട്രങ്ങളും മതാധിഷ്ഠിത രാഷ്ട്രങ്ങളായിരുന്നു. ഒന്നുകിൽ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് അല്ലെങ്കിൽ കാത്തലിക്. 30 വർഷത്തെ പടവെട്ടിന് ശേഷം ഇരുചേരികളും തമ്മിലുള്ള അനുരഞ്ജനക്കരാർ 1648 -ൽ ഉടലെടുത്തതോടെയാണ് ഇന്നത്തെ സെക്കുലർ സ്റ്റേറ്റിന്റെ അടിസ്ഥാനം ഉണ്ടാകുന്നത്. 'സെക്കുലറൈസേഷൻ' എന്ന പദപ്രയോഗവും ആദ്യമായി ഉണ്ടാകുന്നത് 1648 -ലെ വെസ്റ്റ് ഫേലിയൻ ഉടമ്പടി (Treaty of Westphalia) യോടെയാണ്. 'Cuius regioeius religio' – 'രാജമതം രാജ്യമതം', ഒരു

രാജ്യത്തെ രാജാവ് പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ആണെങ്കിൽ അവിടത്തെ ജനങ്ങളെല്ലാവരും പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ആയിക്കൊള്ളണം. രാജാവ് കത്തോലിക്കനാണെങ്കിൽ ജനങ്ങളും കത്തോലിക്കരാകണം. ഇതാണ് തത്വം. ഇതിന്റെ പൂർണ നിഷേധമായിട്ടാണ് 'സെക്കുലർ സ്റ്റേറ്റ്സ്' പിന്നീട് ഉടലെടുക്കുന്നത്. 'സെക്കുലറൈസേഷൻ' എന്ന പദത്തിന് അന്ന് വെസ്റ്റ് ഫേലിയൻ ഉടമ്പടി കൊടുത്ത അർത്ഥം സഭയുടെ മുതൽ അല്ലെങ്കിൽ 'എക്ലീസിയാസ്റ്റിക്കൽ പ്രോപ്പർട്ടി'യായി കിടന്നിരുന്ന അനേക വസ്തുവകകൾ സഭാ നിയന്ത്രണത്തിൽ നിന്ന് വേർപ്പെടുത്തി ഒരു പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് രാജാവിനോ കത്തോലിക്കാ രാജാവിനോ കൊടുക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കായിരുന്നു. 17-ാം ശതാബ്ദം വരെ യൂറോപ്പിലെ ഒരു രാഷ്ട്രവും മതനിരപേക്ഷമായിരുന്നില്ല. പ്രത്യുത തികച്ചും മതാധിഷ്ഠിതമായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യ സോഷ്യലിസ്റ്റു പിതാവായ സാന്റ് സിമോണിന്റെ (1760-1825) അഭിപ്രായത്തിൽ ഒരു സമൂഹത്തിലെ ഏറ്റവും സുപ്രധാനമായ ഘടകം മതമാണ്. പത്തൊമ്പതാം ശതാബ്ദത്തിൽ അമേരിക്ക സന്ദർശിച്ച അലെക്സിസ് ഡി. ടോക്കേവിൽ (Alexis de Tocqueville: 1805-1859) ഈ അഭിപ്രായക്കാരനായിരുന്നു എന്നു മാത്രമല്ല, അമേരിക്കയിൽ ഡെമോക്രസി വേരൂന്നിയതിന്റെ പ്രധാന കാരണം, ഇവാഞ്ചലിക്കൽ പ്രോട്ടസ്റ്റന്റിസമായിരുന്നു എന്ന് വാദിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇവരുടെ രണ്ടുപേരുടെയും ചിന്താഗതിയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് സുപ്രസിദ്ധ മാനവശാസ്ത്രകാരൻ Enile Duskhein (1858-1917) മതത്തേയും സമൂഹത്തേയും രണ്ട് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി കാണുന്നതുതന്നെ തെറ്റാണെന്ന് വാദിച്ചു. മതമാകുന്ന സിമന്റില്ലാതെ, സംസ്ക്കാരം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാനേ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നായിരുന്നു ദുർക്ക് ഹൈമിന്റെ വാദം. അതിമാനുഷികനായ ഒരു ഈശ്വരനെ വിഭാവനം ചെയ്യില്ലെങ്കിൽത്തന്നെ സമൂഹത്തെ കൂട്ടിപ്പിടിയ്ക്കുവാനും അതിന്റെ വിശ്വാസസംഹിതയെ ന്യായീകരിക്കുവാനും (For ligitinizing society) ഒരു സിവിൽമതം (വ്യക്തിയുടെ മതമല്ല, സമൂഹം സ്വീകരിയ്ക്കുന്ന ഒരു മതം) ആവശ്യമാണെന്ന് റൂസ്സോ (J. J. Rousseau) വാദിച്ചു.

മതമെന്നും, ദൈവശാസ്ത്രം, മെറ്റാഫിസിക്സ് എന്നും ഒക്കെ പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ ബാല്യദശയിലെ അപൂർണ്ണ ചിന്തകളിൽപ്പെട്ടതായിരുന്നു എന്നും, അവയെ മറികടന്ന് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അസന്നിഗ്ദ്ധ ജ്ഞാനത്തിൽ മനുഷ്യൻ ഉറച്ചു നിൽക്കണമെന്നും വാദിച്ച ആഗസ്റ്റു കോൺട് (Auguste Conte 1798 - 1857) തന്റെ പിൽക്കാലത്തുള്ള ചിന്തയിൽ ഒരു മത മാനവികത അല്ലെങ്കിൽ മാനവികമതമില്ലാതെ സമൂഹത്തെ കൂട്ടിപ്പിടിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നാണ് വാദിച്ചത്. ഹേഗലും ഈ അഭിപ്രായക്കാരനായിരുന്നു.

എന്നാൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ഹെർബർട്ട് സ്പെൻസർ, ലുഡ്‌വിഗ് ഫോയർ ബാഖ്, മാർക്സ്, ഏംഗൽസ് തുടങ്ങിയവർ മതം സമൂഹപുരോഗതിക്ക് വിലങ്ങുതടിയാണെന്നും ചൂഷിത മനുഷ്യനെ നിഷ്ക്രിയനാക്കുന്ന മയക്കുമരുന്നാണെന്നും, മനുഷ്യൻ പുരോഗമിക്കുന്നതോടെ മതം മനുഷ്യ ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് തിരോധാനം ചെയ്തുകൊള്ളുമെന്നും പഠിപ്പിച്ചു.

ഉള്ളതെന്താണ്? അടിസ്ഥാന ചോദ്യം

ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വേലിയേറ്റത്തിൽ മതവും മെറ്റാഫിസിക്സും പാരമ്പര്യവുമൊക്കെ താനെ തിരോധാനം ചെയ്തുകൊള്ളുമെന്ന 19-ാം ശതാബ്ദത്തിലെ വാദഗതിക്ക് ഇന്ന് ബലക്ഷയം വന്നിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യയുക്തിയുടേയും ശാസ്ത്രത്തിന്റേയും സാദ്ധ്യതകളുടെ പരിമിതി കാണാൻ കഴിയാതിരുന്ന ഒരു യൂറോപ്യൻ സമൂഹമാണ് മതത്തിന്റെയും പാരമ്പര്യത്തിന്റേയും സ്വാഭാവിക തിരോധാനത്തെപ്പറ്റി ഇത്രയധികം ഉൽപതിഷ്ണുത്വം കാണിച്ചത്. ആ ഉൽപതിഷ്ണുത്വത്തിന്റെ വേലിയേറ്റത്തിലാണ് മാർക്സും ഏംഗൽസും യൂറോപ്പിൽ ജീവിച്ചതും ചിന്തിച്ചതുമൊക്കെ.

മാർക്സിസത്തിന്റെ അനുധാവകനല്ലെങ്കിലും ഒരു എളിയ സുഹൃത്ത് എന്ന നിലയിൽ എനിയ്ക്ക് എന്റെ ഇടതുപക്ഷ സഹോദരങ്ങളോട് അഭ്യർത്ഥിക്കാനുള്ളത്, മാർക്സിയൻ ഫണ്ടമെന്റലിസവും മറ്റു ഫണ്ടമെന്റലിസങ്ങളെപ്പോലെ തന്നെ അത്ര വളരെ ശാസ്ത്രീയമായ ഒരു നിലപാടല്ലെന്ന് മനസിലാക്കി, മനുഷ്യരാശിയുടെ "അനുഭവ"ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതിയ മൗലിക ചിന്താഗതി അവലംബിക്കുവാൻ നാം എല്ലാവരും തയ്യാറാകണമെന്നുള്ളതാണ്. മാർക്സിസത്തിന്റെ പഴയ ഫണ്ടമെന്റൽ ഓൺടോളജി ഇന്നത്തെ ബുദ്ധിജീവിയ്ക്കോ സമാധാന പ്രവർത്തകനോ അതേപടി സ്വീകാര്യമല്ല.

ഉള്ളതെന്താണ്? ഇതാണ് അടിസ്ഥാന ചോദ്യം. മാറ്റർ - ഇൻ - മോഷൻ എന്നോ മാറ്റർ - എനർജി ഇൻ പ്രോസസ് ഓഫ് ഡയലറ്റിക്കൽ ഡവലപ്പ്മെന്റ് എന്നോ ഒക്കെ ഇന്ന് പറഞ്ഞാൽ ശോഭിയ്ക്കില്ല. ശാസ്ത്രദർശന (Philosophy of Science) വും യാഥാർത്ഥ്യ പ്രത്യക്ഷതാ ചിന്തയും (the nature of reality perception) കഴിഞ്ഞ അൻപത് വർഷങ്ങൾ കൊണ്ട് പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ചകളിലേക്ക് നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

ഉള്ളതെന്താണ്? അതിനെ എങ്ങനെ അറിയാം? എന്ന ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഇന്ന് ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിലും ആധുനിക ദർശനത്തിലും സമാധാനമില്ല എന്ന അവസ്ഥയിലാണ് നാം വന്നു ചേർന്നിരിക്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യ

ചിന്താരീതി മാത്രം സത്യാന്വേഷണ മാർഗ്ഗമായി കരുതുന്നവർക്ക് വളരെയധികം നിരാശ ജനിപ്പിയ്ക്കുന്ന ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷമാണിതെന്ന് പ്രത്യേകിച്ചും ആധുനികോത്തര (Post Modern) ചിന്താരീതിയിൽ വിളങ്ങിക്കാണാം.

പക്ഷേ, ഭാരതീയരായ നാം എന്തിന് പാശ്ചാത്യ ഗവേഷണരീതി മാത്രമാണ് സത്യാന്വേഷണ മാർഗ്ഗം എന്ന് ശഠിയ്ക്കുന്നു? നമ്മുടെ പ്രാചീന പാരമ്പര്യത്തിൽ ബഹുവിധങ്ങളായ സത്യാന്വേഷണ രീതികൾ നമുക്ക് അനായാസേന പ്രാപ്യങ്ങളായിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഉൺമ എന്താണ് എന്ന ചോദ്യത്തിന് നമ്മുടെ സാംഖ്യ ദർശനവും യോഗചിന്തയും ഒക്കെ നൽകുന്ന സമാധാനങ്ങൾ നമുക്ക് പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ശ്രീശങ്കരന്റെ വേദാന്തം മാത്രമല്ല നമുക്കു തുറന്നു കിടക്കുന്ന വഴി. നാഗാർജ്ജുനന്റെ മാദ്ധ്യമികദർശനവും ജൈനമതത്തിലെ അനേകാന്ത വാദവുമൊക്കെ ഈ ചോദ്യത്തിന് സമാധാനം നൽകുവാൻ സഹായിക്കുന്നവയാണ്. അവയിലേതെങ്കിലുമൊന്നിനെ ഭാരതത്തിലെ ഔദ്യോഗിക ചിന്താസരണിയായി നാം സ്വീകരിയ്ക്കണമെന്നല്ല ഇവിടത്തെ വാദം.

പക്ഷേ, രണ്ട് കാര്യങ്ങൾ തീർച്ചയാണ്. ഒന്നാമത് ചിന്താസരണികളിൽ ഇത്രമാത്രം വൈവിധ്യവും വിശാലതയുമുള്ള ഒരു സാഹചര്യം പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിൽ ലഭ്യമല്ല. എല്ലാ ദാർശനിക പ്രശ്നങ്ങൾക്കും മനുഷ്യമനസ്സുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള സമാധാനങ്ങൾ മിക്കവാറും എല്ലാം തന്നെ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിലുണ്ട്. ഇതിനെ ഒന്ന് പരിശോധിയ്ക്കുകപോലും ചെയ്യാതെ സെക്കുലർ പോലുള്ള ഉപരിപ്ലവ ചിന്താരീതികളിൽ നാം ചെന്ന് കുടുങ്ങുന്നത് എത്ര പരിതാപകരമാണ്! കേരളത്തിന്റെ സംസ്കാരലക്ഷ്യവും രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതി ലക്ഷ്യവും 'സെക്കുലർ' എന്ന ഒരു ചിന്താരീതികൊണ്ട് പരിമിതപ്പെടുത്താൻ പരിശ്രമിക്കുന്നത്, നമ്മുടെ സംസ്ക്കാര വൈവിധ്യത്തിന് എത്രയോ അനനുയോജ്യമാണ്?

വിശ്വനാഗരികതയും മതവും

കേരളത്തിൽ നമുക്ക് ആവശ്യമുള്ളത് മതനിരപേക്ഷതയല്ല, പുരാതനകാലം മുതലുള്ള Cosmopolitan വിശ്വനാഗരികതയാണ്. ആ വിശ്വനാഗരികതയിൽ മതത്തിനുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റി ചില പ്രധാന തത്വങ്ങൾ മാത്രം അവതരിപ്പിയ്ക്കുവാനേ ഇവിടെ സമയമുള്ളു.

1. വിശ്വനാഗരികത മതബദ്ധവുമല്ല, മതനിരപേക്ഷവുമല്ല.

2. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക മതത്തിന് വിശ്വനാഗരികതയിൽ മുൻതൂക്കം കൊടുക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

3. വിശ്വനാഗരികത ലോകത്തിലുള്ള എല്ലാ മതങ്ങളേയും ബഹുമാനിയ്ക്കുകയും ഒരു മതത്തേയും അധിക്ഷേപിയ്ക്കുകയോ നീതികരിയ്ക്കുകയോ ചെയ്യാത്തതുമാണ്.

4. മതവിരോധത്തിന് അതായത് സെക്കുലറിസത്തിന് ഒരു മതത്തിന്റെ എല്ലാ ലക്ഷണങ്ങളുമുണ്ട്. വിശ്വനാഗരികതയിൽ മറ്റു മതങ്ങളോടൊപ്പം സഹകരിയ്ക്കുകയല്ലാതെ സെക്കുലറിസത്തിന് (സെക്കുലറിസം എന്ന മതത്തിന്) സർക്കാർ ഒരു മുൻതൂക്കവും കൊടുത്തുകൂടാ.

5. ഒരാളുടെ മതാനുയായിത്വത്തിന്റെ പേരിൽ ഒരു ഭാരതീയ പൗരന് യാതൊരു പ്രത്യേക ആനുകൂല്യങ്ങളോ സാമ്പത്തിക സഹായങ്ങളോ നൽകിക്കൂടാ. സർക്കാർ നൽകുന്ന ആനുകൂല്യങ്ങൾ സാമൂഹ്യവും സാമ്പത്തികവുമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയെ മാത്രം ആസ്പദമാക്കിയുള്ളതാകണം.

6. മതാധിഷ്ഠിതമായ രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികൾ വിശ്വനാഗരികതയിൽ ഉണ്ടായിക്കൂടാ. ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക മതത്തിന്റെ പ്രചാരത്തിനു വേണ്ടി ഒരു രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടിയും നിലകൊണ്ടു കൂടാ.

7. എന്നാൽ എല്ലാ വിശ്വമതങ്ങളുടേയും ധാർമ്മിക മൂല്യങ്ങളെ ഒരുമിച്ച് ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വിശ്വധാർമ്മികതയായിരിക്കണം ഏത് വിശ്വനാഗരികതയുടെയും നിദാനവും അടിസ്ഥാനവും.

ഞാൻ എടുത്തു പറയട്ടെ, കേരളത്തിലെന്നപോലെ ഭാരതത്തിലും മറ്റു രാജ്യങ്ങളിലും നമുക്കാവശ്യമായിട്ടുള്ളത് മതനിരപേക്ഷ സമൂഹമോ സെക്കുലർ സമൂഹമോ അല്ല; പ്രത്യുത മതവൈവിധ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ സ്വർഗ്ഗാത്മക സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ളതും, എന്നാൽ ഒരു പ്രത്യേക മതത്തിനും മുൻതൂക്കം കൊടുക്കാത്തതുമായ ഒരു വിശ്വനാഗരികതയാണ്.

രണ്ടാമത്, മൗലികമായ മറ്റൊരു കാര്യം കൂടെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഞാൻ ഈ ലഘുപ്രബന്ധം അവസാനിപ്പിച്ചു കൊള്ളാം.

സെക്കുലർ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ പ്രധാന ബലഹീനതയെന്താണ്? ഈശ്വരനെ നിഷേധിയ്ക്കുന്നു എന്നതല്ല. നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമാകുന്നതിനപ്പുറത്ത് യാഥാർത്ഥ്യമൊന്നും ഇല്ലെന്നും, അങ്ങനെ ഉണ്ടെങ്കിൽ അത് നമ്മെ ബാധിക്കുന്നില്ലെന്നും ഉള്ള ചിന്തയാണ്. ഉണ്മയെന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇക്കാണുന്നതൊക്കെത്തന്നെയാണെന്നും, നമ്മുടെ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളും അവയുടെ വികസനമായ സാങ്കേതികോപാധികളും ഉപയോഗിച്ച് കണ്ടുപിടിയ്ക്കാവുന്നത് മാത്രമേ സംഗതയാഥാർത്ഥ്യമായിട്ടുള്ളു എന്നും ഉള്ള വാദത്തിന് ശാസ്ത്രത്തിലോ ദർശനത്തിലോ അടിസ്ഥാനമൊന്നുമില്ല.

സാംഖ്യ ദർശനത്തിലെ ഉൾക്കാഴ്ചകളെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടു തന്നെ ഭഗവദ്ഗീത (8.18) പറയുന്നത് ഇന്ദ്രിയഗോചരമായത്, അതായത് വ്യക്ത മായത് എല്ലാം, ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്ത അവ്യക്തത്തിൽ നിന്ന് പ്രസരി യ്ക്കുന്നത് മാത്രമാണ് എന്നും, ബ്രഹ്മനിശ വരുമ്പോൾ വ്യക്തമായ തെല്ലാം അവ്യക്തം എന്ന് പറയപ്പെടുന്നതിലേക്ക് പുനർവിലയം ചെയ്യു മെന്നുമാണ്.

അവ്യക്താദ് വ്യക്തയഃ സർവ്വാഃ
പ്രഭവന്ത്യ ഹരാഗമേ
രാത്ര്യാഗമേ പ്രലീയന്തേ
തത്രൈവാവ്യക്ത സംജ്ഞകേ.

അതായത് 'വ്യക്തം' manifest reality അതിൽത്തന്നെ നിലകൊള്ളുന്ന ഒന്നല്ല, പ്രത്യേകിച്ച് അവ്യക്തമായതിന്റെ അതായത് Unmanifest reality യുടെ ഒരു പ്രസരം മാത്രമാണെന്നാണ് ഭാരതീയ പാരമ്പര്യം. ആധുനിക സംസ് ക്കാരം വരുന്നതുവരെ ലോകത്തിലെ എല്ലാ പാരമ്പര്യങ്ങളും പഠിപ്പിച്ചി ട്ടുള്ളത്, ദൃഷ്ടമായതിന് അദൃഷ്ടമായതിന്റെ അടിസ്ഥാനം കൂടാതെ നില നിൽക്കുവാൻ സാധ്യമല്ലെന്നുമാണ്. നേരെ മറിച്ച് സെക്കുലറിസത്തിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ, ദൃഷ്ടമായത് അതിൽത്തന്നെ പൂർണ്ണമാണെന്നും അതിന് നിദാനമായ ഒരു അദൃഷ്ടത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കേണ്ടുന്ന ആവ ശ്യമേയില്ലെന്നുമാണ്.

എന്താണുള്ളത്? ദൃഷ്ടമായത് ഉണ്മയാണ് എന്ന് സെക്കുലറിസം പറ യുന്നു. എല്ലാ ദൃഷ്ടത്തിന്റെയും പിറകിൽ അതിന് നിദാനമായ ഒരു അദൃഷ്ടമുണ്ടെന്നും, ദൃഷ്ടത്തിന് അതിൽത്തന്നെ നിലനിൽക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും പുരാതന പാരമ്പര്യങ്ങളും പറയുന്നു.

ഈ പ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ച് കുറച്ചൊന്ന് ഗാഢമായി ചിന്തിച്ചശേഷം വേണം, നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം മതനിരപേക്ഷ കേരളമോ, സർവ്വമതസംഗ്രാ ഹിയായ ഒരു വിശ്വനാഗരികതയോ എന്ന് തീരുമാനിയ്ക്കുവാൻ.

(എ. കെ. ജി. പഠന ഗവേഷണ കേന്ദ്രത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ കേരള പഠന കോൺഗ്രസിന്റെ തുടർച്ചയായി കോഴിക്കോട് കേളു ഏട്ടൻ പഠന കേന്ദ്രത്തിൽ വച്ചു നടന്ന ത്രിദിന ദേശീയ സെമിനാറിലെ ഉദ്ഘാടന പ്രസംഗം. *ചിന്ത*, 1995 സെപ്റ്റംബർ 1, പേജ് 8–11)

16

അഭികാമ്യം വിശ്വനാഗരികത തന്നെ

കോഴിക്കോട്ടു നടന്ന മതനിരപേക്ഷ കേരളത്തിലേക്ക് എന്ന സെമിനാറിൽ വായിക്കാൻവേണ്ടി ഞാൻ തയ്യാറാക്കിയിരുന്ന ഉദ്ഘാടന പ്രസംഗത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്ത് മാർക്സിസ്റ്റ് ഫണ്ടമെന്റലിസം എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് എന്റെ പരാമർശത്തിൽ ശ്രീ. ഇ. എം. എസ്. തന്റെ മറുപടി ദേശാഭിമാനിയിൽ എഴുതിയിരുന്നല്ലോ.

"യഥാർത്ഥത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ഫണ്ടമെന്റലിസം എന്നൊന്നില്ല. ക്രിസ്തീയരും അല്ലാത്തവരുമായ മതപണ്ഡിതന്മാർ സ്വപ്നം കാണുന്ന "സ്വർഗ്ഗരാജ്യ" (കമ്യൂണിസ്റ്റ് സമൂഹം) കെട്ടിപ്പടുക്കുവാനുള്ള പ്രവർത്തനമാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ അന്തഃസത്ത. അതിന്റെ പ്രയോഗം ഓരോ രാജ്യത്തും ഓരോ കാലത്തും ഓരോ തരത്തിലായിരിക്കും."

മാർക്സിസം എങ്ങനെയാണ് ആയിരിക്കേണ്ടത് എന്നുള്ള ശ്രീ. ഇ. എം. എസ്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തോട് ഞാൻ പൂർണ്ണമായി യോജിക്കുന്നു. നീതിയും ശാന്തിയുമുള്ള ഒരു നല്ല മനുഷ്യസമൂഹം ഓരോ രാജ്യത്തും സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുവാൻ വേണ്ടി മതവിശ്വാസികളും മതവിരോധികളും ഒരുമിച്ച് സഹകരിക്കണമെന്നുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തോടും ഞാൻ പൂർണ്ണമായും യോജിക്കുന്നു.

ഞാൻ മാർക്സിസ്റ്റ് ഫണ്ടമെന്റലിസം എന്ന പദപ്രയോഗത്തെക്കുറിച്ച് വിവക്ഷിച്ചിരുന്നത് പ്രത്യേകിച്ചും ഫണ്ടമെന്റൽ ഓണ്ടോളജിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ഫണ്ടമെന്റൽ ഓണ്ടോളജിയിലെ പ്രധാന ചോദ്യം 'എന്താണ് ഉള്ളത്?' എന്നാണ്. ചലനാത്മകമായ പദാർത്ഥം (Matter in motiion) മാത്രമേയുള്ളുവെന്ന് ഒരു കാലത്ത് മാർക്സിസ്റ്റുകാർ വാദിക്കുമായിരുന്നു. എന്നാൽ പദാർത്ഥവും ഊർജ്ജവും തമ്മിലുള്ള അഭേദ്യമായ ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് ആധുനികശാസ്ത്രം നമുക്കു നൽകുന്ന ഉൾക്കാഴ്ചകളിൽ പദാർത്ഥവും ഊർജ്ജവും ഒരേ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ രണ്ടു മുഖങ്ങൾ മാത്രമാണ് എന്ന് ബോധ്യമായിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് അടുത്തകാലത്ത് സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലെ അക്കാദമികളിലും മറ്റും എന്താണുള്ളത് എന്ന ചോദ്യത്തിനുള്ള സമാധാനം "വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായി വികസിക്കുന്ന" പദാർത്ഥ - ഊർജ്ജം (matter - energy in process of dilectical development) എന്നായിരുന്നു.

എന്താണുള്ളത് എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ ഒരു ഉപചോദ്യമായി ഞാൻ ഉന്നയിക്കുന്ന ചോദ്യം ‘ഇന്ദ്രിയഗോചരമായിട്ടുള്ളതു മാത്രമേ ഉള്ളോ?’ എന്നതാണ്. സെക്കുലർ ചിന്താഗതിയിൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായിട്ടുള്ളതിനെ വിശകലനം ചെയ്യുവാനുള്ള ഉപാധി മാത്രം ആധുനികശാസ്ത്രത്തിൽ ഉള്ളു എന്നും അതിനപ്പുറത്തുള്ളതിനെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കാനുള്ള ഉപാധി ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അങ്ങനെ ചിന്തിക്കേണ്ട ആവശ്യമേ ഇല്ലായെന്നുമായിരുന്നു വാദം. എനിക്ക് എന്റെ മാർക്സിസ്റ്റ് സുഹൃത്തുക്കളോടു ചോദിക്കാനുള്ളത്, നിങ്ങളുടേയും വിശ്വാസം ഇതു തന്നെയോ, എന്നാണ്?

മനുഷ്യന്റെ യുക്തിചിന്ത ബാഹ്യലോകത്തിലെ വസ്തുക്കളെ പഠിക്കാനും അവയുടെ പരിസ്പരബന്ധങ്ങളെ മനുഷ്യപ്രയോജനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കുവാനും ഉതകുന്നതാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യചിന്തയിൽ ഈ ഉപകരണചിന്ത മാത്രമാണുള്ളതെന്ന് തോന്നുന്നില്ല. മനുഷ്യാനുഭവത്തിന്റെയും മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെയും അർത്ഥമെന്താണ് എന്നു ചിന്തിക്കുവാൻ കൂടെ മനുഷ്യയുക്തിക്ക് സാധിക്കണം. അക്കാര്യത്തിൽ ആധുനിക ശാസ്ത്രം നമ്മെ വളരെയൊന്നും സഹായിക്കുകയില്ല. മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെയും മനുഷ്യാനുഭവത്തിന്റെയും അർത്ഥം തേടുവാനുള്ള ഉപകരണം മാർക്സിസത്തിൽ ‘ഐഡിയോളജി’ അഥവാ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആണെന്നു തോന്നുന്നു. ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്ന് മാർക്സിസം പലപ്പോഴും വാദിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിഗമനങ്ങളിൽ നിന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്കുള്ള വഴി അത്ര തന്നെ തെളിഞ്ഞല്ല കിടക്കുന്നത്.

ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണത്തിൽ ശാസ്ത്രവും യുക്തിയും മാത്രമല്ല മനുഷ്യരാശിയുടെ അഭിനിവേശങ്ങൾ കൂടെ വലിയ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്. ചൂഷണവും മർദ്ദനവുമില്ലാത്ത, നീതിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു മനുഷ്യസമൂഹത്തെ നമുക്ക് ലക്ഷ്യമായി കാണിച്ചുതരുന്നത് യുക്തിയും ശാസ്ത്രവും മാത്രമല്ല മനുഷ്യമനസ്സിൽ അന്തർലീനമായിക്കിടക്കുന്ന ചില മൗലിക അഭിനിവേശങ്ങൾ ആണ്. ഈ മൗലിക അഭിനിവേശങ്ങളുടെ ഉത്ഭവം മതത്തിലാണെന്ന് ഞാൻ വാദിച്ചാൽ ശ്രീ. ഇ. എം. എസ്. അതു സമ്മതിച്ചുകൊള്ളണമെന്നില്ല.

മനുഷ്യരാശിയുടെ സാമൂഹ്യലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റി മാർക്സിസ്റ്റുകാരും ക്രിസ്ത്യാനികളും തമ്മിൽ അല്പമൊരു അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുള്ളത് ഭാവിയിൽ ഒരു ക്രിസ്ത്യൻ – മാർക്സിസ്റ്റ് ഡയലോഗിന് വിഷയമാക്കേണ്ടതാണ്. വർഗസമരമില്ലാത്ത, അനീതിയും അക്രമവുമില്ലാത്ത, നീതിയിലും സമാധാനത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ എല്ലാ മനുഷ്യന്റെയും അന്തസ്സിനെ പാലിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹം ചരിത്രത്തിൽ തന്നെ കെട്ടിപ്പടുക്കാമെന്ന് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ വാദിക്കുന്നു.

ക്രിസ്ത്യാനികളാകട്ടെ, ചരിത്രമുള്ളിടത്തെല്ലാം മനുഷ്യനുള്ള നിഷേധാത്മക പ്രവണതകളും നിലനിൽക്കുമെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് എല്ലാം തികഞ്ഞ ഒരു സമൂഹം ചരിത്രത്തിന് അപ്പുറത്തു മാത്രമേ സാധിക്കയുള്ളൂ എന്നും, ചരിത്രത്തിൽ നമുക്ക് ലക്ഷ്യമാക്കാവുന്നതും ചരിത്രാതീത സമൂഹത്തോട് എത്രമാത്രം അടുത്തുവരാമോ അത്രയും അടുത്തുവരുക എന്നതാണെന്ന് ചിന്തിക്കുന്നു.

മനുഷ്യനിലുള്ള സ്വാർത്ഥപ്രവണതകളെ പരിപൂർണ്ണമായി അതിജീവിക്കുവാൻ ചരിത്രത്തിൽ തന്നെ മനുഷ്യനു സാധിക്കുമെന്ന് ഒരു ശുഭപ്രതീക്ഷ മാർക്സിസത്തിനുള്ളതിനോട് ക്രിസ്ത്യാനികൾക്ക് പൂർണ്ണമായി യോജിക്കുക സാധ്യമല്ല. മധ്യപൗരസ്ത്യ യൂറോപ്പിലെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് എക്സ്പരിമെന്റ് പരാജയമടഞ്ഞതിന്റെ പിറകിൽ പ്രധാനമായുള്ളത് മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിലെ ഈ വൈകല്യങ്ങളും മനുഷ്യസ്വാർത്ഥതയുടെ പ്രകടനവുമാണെന്ന് ക്രിസ്ത്യാനികൾ പറയുന്നു. ഏതായിരുന്നാലും ഈ വിഷയം ഭാവിയിൽ ഒരു ഡയലോഗിന് വിഷയമാക്കുകയല്ലാതെ ഇവിടെ പൂർണ്ണമായി വിഷയമാക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല.

“എന്താണുള്ളത്?” “ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതു മാത്രമേയുള്ളോ?” “ഇന്ദ്രിയഗോചരമായതിനപ്പുറത്ത് ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമുണ്ടെങ്കിൽ അതിനെ കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ പാശ്ചാത്യരീതിയിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രമേ ഉപാധിയായിട്ടുള്ളോ?” അതോ ഒരു വിശ്വനാഗരികതയിലെ ബഹുവിധ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ “ഉള്ളതെന്താണ്?” എന്ന ചോദ്യത്തിന് നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ബഹുവിധ സമാധാനങ്ങളെ ഗാഢമായി ഒന്നു പരിശോധിക്കുന്നത് പ്രയോജനകരമാവില്ലേ? ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്നതിനെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള സെക്കുലർ ചിന്താഗതിയേക്കാൾ വിശ്വനാഗരികതയിലെ ബഹുവിധ പാരമ്പര്യങ്ങളുടെ പരസ്പര സമ്പർക്കവും ആഴത്തിലുള്ള ആരായലും നമ്മെ കുറെക്കൂടെ സഹായിക്കുകയില്ലേ? സഹായിക്കും എന്നാണ് എന്റെ പക്ഷം. അതുകൊണ്ടാണ് മതനിരപേക്ഷതയേക്കാൾ വിശ്വനാഗരികതയാണ് അഭികാമ്യം എന്നു ഞാൻ വാദിച്ചത്.

(ദേശാഭിമാനി ദിനപത്രം, 1995 ഒക്ടോബർ 7)

17

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ മാറുന്ന മുഖങ്ങൾ

ആധുനികം (Modern), ആധുനികോത്തരം (Post - Modern), ഘടനാവാദം (Structuralism), അപനിർമാണം എന്നിങ്ങനെ പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യത്തിലും ദർശനത്തിലും ഉടലെടുത്തിരിക്കുന്ന ആശയങ്ങളെ നാം മലയാളീകരിക്കുമ്പോൾ ഈ ആശയങ്ങളുടെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തെ അവഗണിച്ചാണു പലപ്പോഴും നാം അതു ചെയ്യുന്നത്. പാശ്ചാത്യരീതികളെ ഭാഗികമായിട്ടെങ്കിലും അനുധാവനം ചെയ്യുകയെന്നതു ഭാരതത്തിലെ എല്ലാ ചിന്താസരണികളിലും കാണപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രവണതയാണ്.

ഭാരതീയ ചിന്താവിഭാഗങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഭാരതീയർക്കുള്ള അറിവ് മിക്കപ്പോഴും പരിമിതമാണ്. അതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ ഉപയോഗിച്ചു പരിചയമുള്ളത് പാശ്ചാത്യചിന്താവിഭാഗങ്ങളാണ് (Categories of thought).

പാശ്ചാത്യചിന്ത മാത്രമല്ല, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം തന്നെ ഇന്ന് സുപ്രധാനമായ ഒരു വഴിത്തിരിവിലെത്തി, എങ്ങോട്ടു തിരിയണമെന്നറിയാതെ അന്ധാളിച്ചു നിൽക്കുകയാണ്. ആ അന്ധാളിപ്പിൽ നിന്നുദിച്ചതാണ് ഇന്നു കാണുന്ന പല ചിന്താസരണികളും. ഇരുന്നൂറിൽപരം വർഷങ്ങളായി ആഗോളസ്വാധീനം ചെലുത്തിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യനാഗരികതയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായ അമളി ആരംഭത്തിൽത്തന്നെ പറ്റിയിട്ടുണ്ടെന്ന കാര്യം ഈയിടെ മാത്രമാണ് അധികം പേരുടെയും ചിന്തയ്ക്കു വിഷയമായിട്ടുള്ളത്. ഈ അടിസ്ഥാനപരമായ അമളിയെപ്പറ്റി കേരളീയ ചിന്തകരും ബോധവാന്മാരാകേണ്ടത് വളരെ അവശ്യം തന്നെ. പക്ഷേ, അതിനുവേണ്ടുന്ന ചരിത്രജ്ഞാനവും ദാർശനികബോധവുമുള്ള ചിന്തകരോ കേരളത്തിൽ വളരെ വിരളവും.

ആംഗലസാഹിത്യത്തിന്റെ ചുവടു പിടിച്ചാണു മലയാള സാഹിത്യവും ഭാരതീയ ദർശനവും പുരോഗമിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്നു പലപ്പോഴും തോന്നിപ്പോകും. ആംഗല സംസ്കാരമെന്നു പറഞ്ഞാൽ, ഇംഗ്ലണ്ടിലും അമേരിക്കയിലും ഉള്ളവരുടെയും അതുപോലെ ഇംഗ്ലീഷ് ഭാഷ അഭ്യസിച്ചിട്ടുള്ള മറ്റു മനുഷ്യരുടെയും സംസ്കാരം. പക്ഷേ ആ സംസ്കാരത്തിന്റെ തന്നെ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കുവാനുള്ള അവസരം നമ്മുടെ സാഹിത്യകാരന്മാരിൽ വളരെക്കുറച്ചുപേർക്കു മാത്രമേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളു. ആ പശ്ചാത്തലത്തിലേക്ക് അൽപം വെളിച്ചം വീശുകയും അതിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞിട്ടുള്ള സാഹിത്യ - ദർശന സരണികളെ ആ

പശ്ചാത്തലത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുകയുമാണ് ഈ ലേഖനം കൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ആധുനിക പ്രബുദ്ധത

പ്രബുദ്ധത എന്ന പദം തികച്ചും ഭാരതീയമാണ്. ബുദ്ധധർമ്മത്തിലെ കേന്ദ്രആശയമാണ് പ്രബുദ്ധത അഥവാ ബോധി (Enlightenment). ഈ ലോകത്തിലുള്ള ഒന്നിനും അതിന്റേതായ സ്വഭാവമില്ലെന്നും, മനുഷ്യ മനസ്സും അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന മറ്റൊരു പ്രതിഭാസവും തമ്മിൽ പരസ്പരസമ്പർക്കമുണ്ടാകുമ്പോൾ, ചില പ്രത്യേക സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഉദിച്ചുയരുന്ന ഈ ലോകവും ഈ അഹവും സത്യവുമല്ല, അസത്യവു മല്ല, യഥാർത്ഥവുമല്ല, അയഥാർത്ഥവുമല്ല 'പ്രതീത്യസമുത്പന്നം' മാത്ര മാണ് എന്നും അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ എല്ലാ കർത്താ, കർമ്മവിഷയ വിവേചനങ്ങൾക്കുമതീതമായി ചിന്തയ്ക്കും പ്രജ്ഞയ്ക്കും അപ്പുറത്തു മനുഷ്യപ്രജ്ഞയുടെ അതിരിക്തപ്രതിഭാസമായി നിർവാണം അഥവാ സമ്യക്സംബോധിയുണ്ടാകുന്നു. അതിനാണു ബുദ്ധഭഗവാന്റെ ശിഷ്യന്മാർ ബോധി എന്ന പേരു കൊടുത്തത്.

ഈ പ്രബുദ്ധതാപദത്തിനു ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ മറ്റൊരർത്ഥമാണ് പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആധുനിക പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധത (Modern Western Enlightenment) നൽകിയത്. ബുദ്ധധർമ്മത്തിലെ ബോധി സർവ്വത്തെയും ഒന്നായിക്കാണുന്നു. പാശ്ചാത്യബോധി നിരീക്ഷകനെയും നിരീക്ഷിതത്തെയും രണ്ടായി ത്തന്നെ കാണുന്നു. ലോകത്തെ തന്നെ അതു കാണുന്നത് അതിന്റെ ബഹുസ്വഭാവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ബുദ്ധബോധിയിലെ ഏകത്വം അതു കാണുന്നേയില്ല. ബുദ്ധബോധിയുടെ ഫലം കരുണയും ഭൗതികമൂല്യങ്ങളോടുള്ള വൈരാഗ്യവും സർവ്വസൃഷ്ടികളോടുമുള്ള മൈത്രിയും ആണെങ്കിൽ, പാശ്ചാത്യബോധിയിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്നത് സർവത്തെയും വിഷയവൽക്കരിച്ച്, അറിഞ്ഞ്, നിയന്ത്രിച്ച്, അധീനമാക്കി, സ്വായത്തമാക്കുവാനുള്ള വ്യഗ്രതയാണ്.

പതിനെട്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽ തഴച്ചുവളർന്ന ഈ മനോഭാവത്തിന്റെ പര്യായപദങ്ങളാണ് 'ആധുനികതയും', 'പ്രബുദ്ധതയും.' ആധുനിക തയെ നിർവചിക്കണമെങ്കിൽ ഈ പ്രബുദ്ധതയുടെ വിശകലനത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിലേ സാധിക്കൂ.

പാശ്ചാത്യരുടെ ഈ ആധുനിക പ്രബുദ്ധതയുടെ ലക്ഷണങ്ങൾ നാലാണ്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം

ഒന്നാമതു മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്മേലുള്ള ഊന്നൽ. 'എന്താണു പ്രബുദ്ധത?' എന്ന ശീർഷകത്തിൽ ബെർലീനിഷെ മോണാറ്റ്സ്ഷ്റിഫ്റ്റ് എന്ന മാസികയുടെ 1784 ഡിസംബർ ലക്കത്തിൽ ഇമ്മാനുവൽ കാന്റ് പ്രബുദ്ധതയുടെ അഥവാ ജ്ഞാനോദ്ദീപനത്തിന്റെ നിർവചനം നൽകുന്നത് ഈ വിധത്തിലാണ്:

"മനുഷ്യൻ തന്റെ സൃഷ്ടിയായ അപക്വതയുടെ തടവിൽനിന്നു വിമുക്തിപ്രാപിച്ചു പുറത്തിറങ്ങുന്നതാണ് പ്രബുദ്ധത. അന്യനിർദേശത്തിനു കീഴ്പ്പെടാതെ സ്വന്തം ബോധത്തിനനുസരിച്ചു ജീവിക്കുവാനുള്ള ഉൾക്കരുത്തില്ലായ്മയാണ് ഈ അപക്വത എന്നു പറയുന്നത്. ഇതൊരു സ്വയാർജ്ജിതമായ അപക്വത തന്നെ. യുക്തിചിന്ത (reason) യ്ക്ക് അലസതയും ഗ്ലാനിയും ഭവിച്ചിരിക്കുന്നത് ഗ്രഹണജ്ഞാനശക്തിയുടെ കുറവുകൊണ്ടല്ല, പ്രത്യുത മറ്റൊരാളുടെ നിർദ്ദേശം കൂടാതെ അവനവനെത്തന്നെ സേവിക്കുവാനുള്ള തീരുമാനശക്തിയും ധൈര്യവും ഇല്ലാതെ പോവുന്നതുകൊണ്ടാണ്. സധൈര്യം ചിന്തിക്കൂ (SAPERE AUDE), സ്വന്തം ഗ്രഹണശക്തിക്കനുസരിച്ചു ജീവിക്കുവാനുള്ള ധൈര്യം കയ്യിലെടുക്കൂ. ഉറക്കത്തിൽ നിന്ന് ഉണരൂ. ഇതാണു പ്രബുദ്ധതയുടെ മുദ്രാവാക്യം."

ഇതാണ് ആധുനികതയുടെയും പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയുടെയും ഒന്നാമത്തെ ലക്ഷണം. വെറും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യമല്ല ഇവിടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇന്നലെവരെ മാനസിക അടിമത്തത്തിൽ മയങ്ങിക്കിടന്നിരുന്ന മനുഷ്യൻ ഉണർന്നെഴുന്നേറ്റിട്ട്, തനിക്കു യജമാനനായി ഈശ്വരനോ, മതമോ, വെളിപാടോ പാരമ്പര്യമോ ഇല്ല. ഞാൻ തന്നെയാണ് എന്റെ അധിപൻ എന്നുൽഘോഷിക്കുന്ന പ്രക്രിയയ്ക്കാണു സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുന്നത്. ആ സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് ആധുനികതയുടെയും പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെയും മുഖമുദ്ര.

ഈ സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രഖ്യാപനം സകലവിധമായ ബാഹ്യാധികാരങ്ങൾക്കുമെതിരായുള്ള വിപ്ലവമാണ്. യൂറോപ്പിൽ പ്രഭുത്വം സ്ഥാപിച്ച് മനുഷ്യമനസ്സിനെ അപക്വതയുടെ ചങ്ങലകൾ കൊണ്ടു ബന്ധിച്ചിട്ടിരുന്ന മെഡീവൽ കത്തോലിക്കാസഭയുടെ മാത്രമല്ല, നവീകരണപ്രസ്ഥാനത്തിൽ കൂടെ പ്രോട്ടസ്റ്റന്റ് ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വേദപുസ്തകത്തിന്റെ അധികാരം കൂടി വലിച്ചെറിയുകയായിരുന്നു യൂറോപ്പിൽ പ്രബുദ്ധത ചെയ്തത്. ഒറ്റയടിക്കു ദൈവശാസ്ത്രത്തി (theology) ന്റെയും സഭാനേതൃത്വത്തിന്റെയും തിരുവെഴുത്തുകളുടെയും വെളിപാടുകളുടെയും മാത്രമല്ല, സകല പ്രാചീന പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും നിരാകരണമാണു പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത അഥവാ ആധുനികത.

പരമാധികാരം

രണ്ടാമത്തേതു വിധിവിധേയയുക്തിയുടെ പരമാധികാരമാണ്. ബാഹ്യാധികാരങ്ങളെല്ലാം എടുത്തെറിഞ്ഞു കഴിയുമ്പോൾ അവശേഷിക്കുന്നത് മനുഷ്യന്റെ യുക്തി മാത്രമാണ്. ആ യുക്തിക്കു പരിമിതികളുണ്ടെങ്കിലും ആ പരിമിതികൾക്കുള്ളിൽ ഓരോവിധ യുക്തിക്കുമുള്ള ചട്ടങ്ങളനുസരിച്ചു മുമ്പോട്ടുപോയാൽ വഴിതെറ്റുകയില്ല എന്നായിരുന്നു ഇമ്മാനുവേൽ കാന്റിന്റെ വാദം. ശുദ്ധയുക്തി (Pure Reason), പ്രായോഗിക യുക്തി (Prectical Reason), ആസ്വാദന വിവേചനയുക്തി (Judgement) ഇങ്ങനെ മൂന്നായി മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ കാന്റ് വേർതിരിച്ചു. ശുദ്ധയുക്തി കൊണ്ടു വസ്തുക്കളെയും വിഷയങ്ങളെയും അറിയാം. പ്രായോഗികയുക്തി കൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുവാൻ പറ്റിയതേതെന്നു സ്ഥാപിക്കാം. ആസ്വാദനവിവേചന യുക്തി കൊണ്ടു കലാവസ്തുക്കളെയും സാഹിത്യകൃതികളെയും മറ്റും വിലയിരുത്താം. ആദ്യത്തേത് ചിന്തയ്ക്കു നിയമം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തേത് ഇച്ഛാശക്തിക്ക്; മൂന്നാമത്തേതു സ്വാദിന് അഥവാ വിവേചനത്തിന്.

ത്രിവിധയുക്തികൊണ്ടു നേടുന്ന ഏതറിവും എപ്പോഴും വീണ്ടും ചോദ്യം ചെയ്യാൻ യുക്തിക്കു സാധിക്കും. നിശ്ചിത മാർഗ്ഗത്തിൽ കൂടിയാണോ ഒരു പ്രത്യേക അറിവുണ്ടായത് എന്നു പരിശോധിക്കുവാൻ യുക്തിയല്ലാതെ മറ്റുരകല്ലില്ല. യുക്തികൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന അറിവൊന്നും പരമമല്ല. ചോദ്യം ചെയ്യാനാവാത്തതുമല്ല. പക്ഷേ, ചോദ്യം ചെയ്യാൻ യുക്തിക്കല്ലാതെ മറ്റാർക്കും അധികാരമില്ല. യുക്തിയുടെ എല്ലാവിധിയും വിധി വിധേയമാണ്. ഇതാണു വിധിവിധേയയുക്തിയെന്നു ഞാൻ വിവക്ഷിക്കുന്ന 'ക്രിറ്റിക്കൽ റീസൺ.' യുക്തിയെ നിയന്ത്രിക്കുവാനോ ചോദ്യം ചെയ്യാനോ സാധിക്കുന്ന ഏകശക്തി യുക്തി തന്നെ.

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ മൗലികതത്ത്വങ്ങളിൽ അതിപ്രാധാന്യമുള്ളതാണ് ഈ വിധിവിധേയയുക്തി. ആധുനികം എന്നു പറയുന്ന സമീപനരീതിയിലും വിധിവിധേയ യുക്തിക്കു കേന്ദ്രീകൃതമായ സ്ഥാനമുണ്ട്. പരാശ്രയം അല്ലെങ്കിൽ പരനിയന്ത്രണം (heteronomy) ഇല്ലാത്ത, സ്വന്തനിയമവിധേയമായ (autonomous) അസ്തിത്വത്തിൽ മനുഷ്യൻ വളരണമെങ്കിൽ പാരമ്പര്യം, മതവിശ്വാസം മുതലായ ജ്ഞാനോപാധികളെ നിരോധിച്ച്, അവനവന്റെ വിധിവിധേയ യുക്തിയെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചു ജീവിക്കാനാവണം.

ആധുനികതയുടെ അല്ലെങ്കിൽ പാശ്ചാത്യ - പ്രബുദ്ധതയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിൽ മൂന്നാമത്തേത് ആധുനികശാസ്ത്ര (Modern science) ത്തെ മാത്രം യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനമായി സ്വീകരിച്ച് അതിൽ അധി

ഷ്ഠിതമായ സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനം ഉപയോഗിച്ച് ഒരു നാഗരികത കെട്ടിപ്പടുക്കുകയെന്നതാണ്. കഴിഞ്ഞ ഇരുനൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിനും സാങ്കേതികവിജ്ഞാനത്തിനും ഉണ്ടായിട്ടുള്ള നേട്ടങ്ങൾ അഭൂതപൂർവങ്ങളും ആശ്ചര്യകരങ്ങളും തന്നെ. സംശയമൊന്നുമില്ല. എന്തെല്ലാം അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെ കാറ്റിൽ പറപ്പിക്കുവാൻ ശാസ്ത്ര ത്തിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. മനുഷ്യന്റെ ആരോഗ്യത്തെ അപകടത്തിലാക്കുന്ന ഏതെല്ലാം രോഗങ്ങളെയും ബാധകളെയും നാമാവശേഷമാക്കി! എത്ര സൗധങ്ങളും അണക്കെട്ടുകളും പാലങ്ങളും യന്ത്രങ്ങളും ആധുനിക സാങ്കേതികതയുടെ സർഗശക്തിക്കു സാക്ഷ്യം വഹിക്കുന്നു. ആകാശ സഞ്ചാരവും വേഗത്തിലുള്ള വാർത്താവിനിമയവും സാങ്കേതികതയല്ലേ നമുക്കു നിഷ്പ്രയാസമാക്കിത്തീർത്തത്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം, വിധിവിധേയയുക്തി, ശാസ്ത്രസാങ്കേതികത എന്നീ മൂന്നു പ്രധാന തൂണുകളിന്മേലാണ് പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരവും, അതിനു നിദാനമായ പ്രബുദ്ധതയും ആധുനികതയും നിലനിൽക്കുന്നത്. നാലാമത്തെ തൂണ് സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ് ആണ്. ലോകമെങ്ങും വ്യാപിച്ച് വിശ്വത്തെ ഏകവൽക്കരിക്കാൻ ഈ പ്രബുദ്ധതയ്ക്കു സാധിച്ചു. മത നിരപേക്ഷമായ ഈ സെക്യുലർ നാഗരികത മറ്റുള്ളവരെപ്പോലെ ഭാര തീയരും സ്വായത്തമാക്കി.

ആ പ്രബുദ്ധതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണു നമ്മുടെ ഭരണസ്ഥാപ നങ്ങളും വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായവും ചികിത്സാരീതിയും വാർത്താവിനി മയമാധ്യമങ്ങളും സാഹിത്യവും ദർശനവുമൊക്കെ പുരോഗമിച്ചുകൊണ്ടി രിക്കുന്നത്.

നെഹ്റു

പഴയ പാരമ്പര്യം പുരോഗമനത്തിനു വിലങ്ങുതടിയാണ്, പൂർവ കാലവുമായി ഒരു പൂർണ്ണവിച്ഛേദനം (a clean break with the past) ആണ് സ്വതന്ത്രഭാരതത്തിനാവശ്യം എന്നായിരുന്നു ഭാരതരാഷ്ട്ര ശിൽപ്പികളിൽ പ്രമുഖനായ പണ്ഡിറ്റ് നെഹ്റുവിന്റെയും അഭിപ്രായം. ഭൂതകാലത്തെ വിസ്മരിച്ച് ഭാവിയെ മാത്രം ലാക്കാക്കി മുമ്പോട്ടു പോകണമെന്നു കേം ബ്രിഡ്ജിൽ പഠിച്ചതാണ് ജവഹർലാൽ നെഹ്റു ഇവിടെയും നടപ്പാ ക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചത്. പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ ഉത്തമ സന്താനമായ നെഹ്റു മനുഷ്യസ്നേഹിയായിരുന്നു. പക്ഷേ, പുരോഗമനത്തിനു നല്ല മാർഗ്ഗമായി അദ്ദേഹം കണ്ടത് ഭാരതീയ പാരമ്പര്യങ്ങളെ നിരാകരിച്ചു പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയിലെ പുതിയ ആശയങ്ങളെ ഭാരതത്തിലും നട പ്പിൽവരുത്തുകയായിരുന്നു. ആ പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയുടെ രണ്ടു കൃതി കളായ മാർക്സിസത്തിൽ നിന്നും ലിബറലിസത്തിൽ നിന്നും ഏടുകൾ

പറിച്ചെടുത്താണു നമ്മുടെ രാഷ്ട്രത്തിന്റെ ഭാവി കരുപ്പിടിപ്പിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ഉദ്യമിച്ചത്. മഹാത്മാഗാന്ധിയുടെയും ടാഗോറിന്റെയും വിശ്വ ദർശനങ്ങൾ നെഹ്റുവിനു സ്വീകാര്യമല്ലായിരുന്നു. രാജാറാം മോഹൻ റോയിയെപ്പോലെ ജവഹർലാൽ നെഹ്റുവും ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള പത്തു പുസ്തകം വായിക്കുന്നതു സംസ്കൃതത്തിലും ഭാരതീയഭാഷകളിലു മുള്ള നൂറു പുസ്തകങ്ങൾ വായിക്കുന്നതിനേക്കാൾ പ്രയോജനകരമായി കണ്ടു.

സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ്

നാലാമത്തേതു സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റാണ്. ഭാരതത്തിൽ പാശ്ചാത്യപ്രബു ദ്ധതയ്ക്കു പന്ഥാവു തെളിച്ച നെഹ്റുവിൽകൂടിയാണ് ഇന്നു നിലവി ലുള്ള പല നല്ല ആശയങ്ങളും നമ്മുടെ ഇടയിൽ കടന്നു വന്നത്. വീര സവർക്കറിന്റെയും ഹിന്ദുമഹാസഭയുടെയും ചിന്തയിലുള്ള ഒരു ഹൈന്ദവ രാഷ്ട്രമാണ് നെഹ്റു ഏറ്റവും കൂടുതലായി ഭയപ്പെട്ടത്. അന്നദ്ദേഹവും കൂടെയുള്ള കുറെപ്പേരും ഹിന്ദുരാഷ്ട്രലക്ഷ്യത്തെ സധൈര്യം ചെറുത്തി ല്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ നാം എവിടെച്ചെന്നു നിൽക്കുമായിരുന്നു എന്നു ചിന്തിച്ചുനോക്കൂ. സംഘപരിവാരത്തിന്റെ നേതൃത്വത്തിൽ ഇന്നു കാണുന്ന പ്രവണതകൾ 1947-ൽ പ്രാബല്യത്തിൽ വന്നിരുന്നെങ്കിൽ ഭാര തത്തിന്റെ ഇന്നത്തെ അവസ്ഥ എന്തായിരിക്കുമായിരുന്നു?

പക്ഷേ, ഹിന്ദുരാഷ്ട്രത്തിനു പകരം അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്തത് ഒരു ഭാരതീയ ഭാഷയിലും വിവർത്തനം ചെയ്യാനൊക്കാത്ത 'സെക്യൂ ലർ സ്റ്റേറ്റ്' ആയിരുന്നു. സെക്യുലർ എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന്റെ പരിഭാഷ 'പ്രാപഞ്ചികം', 'ഐഹികം', 'ലോകായതം' എന്നൊക്കെയാണ്. പക്ഷേ, നെഹ്റു വിഭാവനം ചെയ്തത് ഒരു 'പ്രാപഞ്ചിക രാഷ്ട്രമോ, 'ഐഹിക രാഷ്ട്രമോ', 'ലോകായതരാഷ്ട്രമോ' അല്ലായിരുന്നല്ലോ. അർത്ഥമില്ലാത്ത പദപ്രയോഗങ്ങളല്ലേ അവ? 'മതനിരപേക്ഷ രാഷ്ട്ര'മെന്നോ, 'മതേതര രാഷ്ട്ര'മെന്നോ ഉള്ള പദപ്രയോഗവും അർത്ഥപുഷ്ടമല്ല. വടക്കേ ഇന്ത്യ യിൽ 'മതം' എന്ന പദത്തേക്കാൾ 'ധർമ്മം' എന്ന പദമാണു നാം 'റിലി ജ്യൻ' എന്ന പേർ പറയുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിനു തൽസമം. പക്ഷേ, 'ധർമ്മനിരപേക്ഷം' എന്നു ഭാരതീയഭാഷകളിൽ തർജ്ജമ ചെയ്താൽ 'അധർമ്മാപേക്ഷിതം' എന്നർത്ഥം വന്നുപോകാം.

'സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ്' കുഴപ്പമുള്ള പദപ്രയോഗമാണെന്നു നെഹ്റുവിന് അറിയാമായിരുന്നു. പക്ഷേ, പാക്കിസ്ഥാൻ ഒരു ഇസ്ലാമിക രാഷ്ട്രമായി സ്വയം പ്രഖ്യാപിക്കുമ്പോൾ ഭാരതം ഒരു ഹൈന്ദവ രാഷ്ട്രമായിക്കരു താനുള്ള പ്രവണതയെ ചെറുക്കാൻ പറ്റിയ ഒരു പദത്തിന്റെ അഭാവ ത്തിലാണു നെഹ്റു ഈ വിശേഷണം തെരഞ്ഞെടുത്തത്. മഹാത്മജി

യുടെ എതിർവാദങ്ങളൊന്നും വിലപ്പോയില്ല. 1931-ൽ കോൺഗ്രസ്സിന്റെ 'സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ്' പ്രമേയം പാസായി. എല്ലാ മതത്തിനും വിശ്വാസത്തിനും പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യമുള്ള ഒരു സ്വതന്ത്ര സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റാണ് നാം പണിതുയർത്തുന്നത് എന്ന് അന്നു തന്നെ അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു.

ആധുനിക പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ നാലാമത്തെ പ്രധാന ആശയമാണ് ഈ 'സെക്യുലർ സ്റ്റേറ്റ്.' യൂറോപ്പിൽ കത്തോലിക്കരും പ്രോട്ടസ്റ്റന്റുകാരും തമ്മിൽ ഏറെനാൾ യുദ്ധം ചെയ്ത് അവസാനം 1648-ൽ വെസ്റ്റ്ഫേലിയാ ഉടമ്പടി കൊണ്ടു സമാധാനം സ്ഥാപിച്ചപ്പോൾ ഉണ്ടാക്കിയ തത്ത്വമാണ് രാജാവിന്റെ മതം ജനങ്ങളും സ്വീകരിക്കണമെന്നത്. ആ തത്ത്വത്തിന്റെ നിഷേധമാണ് ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ സെക്യുലർ പ്രിൻസിപ്പിൾ. അതായതു രാഷ്ട്രവും മതവും തമ്മിൽ ബന്ധമില്ല. ഒരു രാജ്യത്തെ പൗരനായതു കൊണ്ട് ആ രാജ്യത്തു പ്രാബല്യത്തിൽ നിൽക്കുന്ന മതം ഒരാൾ സ്വീകരിച്ചുകൊള്ളണമെന്നില്ല. ഒരു വ്യക്തിയുടെ മതം അയാളുടെ തീരുമാനത്തിൽപ്പെട്ടതാണ് എന്ന ഈ തത്വം ഒരളവുവരെ നീതികരിക്കാമെങ്കിലും വളരെ ചുരുക്കം വ്യക്തികൾ മാത്രമേ തങ്ങൾ ഇന്നു പിന്തുടരുന്ന മതം സ്വയം തെരഞ്ഞെടുത്തവരായുള്ളു. അധികംപേർക്കും ഏതെങ്കിലും ഒരു പ്രത്യേക മതത്തോടുള്ള ബന്ധം ചരിത്രസാഹചര്യങ്ങൾ കൊണ്ടുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്.

മതവിരുദ്ധം

പക്ഷേ, മതം എന്നുള്ളതു വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വിട്ടുകൊടുത്തു കഴിയുമ്പോൾ, മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹിക പൊതുജീവിതത്തിൽ മതത്തിനു സ്ഥാനമോ സാംഗത്യമോ ഇല്ല എന്നു വരുന്നു.

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ മതവിരുദ്ധമാണ് (ഈശ്വരനിഷേധമാണ്). ശാസ്ത്രത്തിൽ 'ഈശ്വരൻ' ഒരു ആവശ്യമില്ലാത്ത സങ്കല്പം (unnecessary hypothesis) അഥവാ 'അനാവശ്യപ്രതിജ്ഞ'യായി അവശേഷിക്കുന്നു. ദർശനത്തിൽ ഈശ്വരനു സ്ഥാനമൊന്നുമില്ല. വിദ്യാഭ്യാസത്തിലുമില്ല ഈശ്വരന്റെയാവശ്യം. ചികിത്സാശാസ്ത്രവും ഈശ്വരനിരപേക്ഷമാണ്. രാഷ്ട്രീയത്തിൽ ഈശ്വരനു സ്ഥാനം കൊടുക്കാനാവില്ല. സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനത്തിനും വാർത്താവിനിമയ മാധ്യമങ്ങൾക്കും ഈശ്വരന്റെയാവശ്യമൊന്നുമില്ല.

ഈശ്വരൻ ഇല്ല എന്നു ശാസ്ത്രം തെളിയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അടിസ്ഥാനപരമായി നിരീശ്വരമാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചിന്താസരണികൾ.

സെക്യുലറിസം എന്ന് ഇന്നു നമ്മുടെ കോൺഗ്രസ് പ്രമാണികളും ഇടതുപക്ഷക്കാരും ചൊല്ലിക്കൊണ്ടുനടക്കുന്ന ഈ 'ഇസം' ദാർശനിക

മായി നീതീകരിക്കാനാവാത്തതാണ്. 'സംഘപരിവാര'ത്തോടു പടവെട്ടുവാൻ മാത്രം സഹായിക്കുന്ന മുനയില്ലാത്ത ഒരു 'കുന്തം' ആണത്. നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ പ്രധാന ശത്രുവായ ജാതിവിവേചനത്തോടു പോരാടുവാൻ ഈ 'ഇസം' ഒട്ടും സഹായിക്കുന്നില്ല താനും.

അമളി

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയിലെ നടുത്തൂണുകളായ നാലിനും യഥാർത്ഥത്തിൽ അടിസ്ഥാനമില്ല എന്നതാണു പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന ദാരുണയാഥാർത്ഥ്യം. നാലിനെക്കുറിച്ചും സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുവാൻ ഈ ഹ്രസ്വലേഖനം കൊണ്ടു സാധിക്കുകയില്ല. ആ വിമർശനം എന്റെ അഞ്ചാറു പുസ്തകങ്ങളിലായി ഞാൻ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയിൽ അഭ്യസ്തവിദ്യരായ നമ്മുടെ ബുദ്ധിജീവികൾക്കു വളരെയൊന്നും സ്വീകാര്യമാകാൻ വഴിയില്ല.

ഏതായാലും അടിസ്ഥാനപരമായ അമളിയെപ്പറ്റി വാദിക്കുന്നയാൾ ഞാൻ മാത്രമല്ല. ആംഗലഭാഷാ ചിന്തകരേക്കാൾ കൂടുതലായി ജർമ്മനിയിലും ഫ്രാൻസിലുമാണ് ഈ ചിന്തകൾ ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ളത്. കുറച്ചു പേരുടെ പേരു മാത്രം ഇവിടെ എടുത്തുപറയട്ടെ.

1. മാർട്ടിൻ ഹൈഡഗ്ഗർ

ആധുനിക ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനവുമാണു പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവം വെളിപ്പെടുത്തുന്ന രണ്ടു പ്രതിഭാസങ്ങളെന്നു ഹൈഡഗ്ഗർ വാദിക്കുന്നു. മനുഷ്യന് അവനെ ചുറ്റി നിൽക്കുന്ന മറ്റ് അസ്തിത്വങ്ങളെക്കുറിച്ചു ഗാഢമായ ആകാംക്ഷ (Anxiety) ഉണ്ട്. തന്റെ അസ്തിത്വത്തിനു സഹായകമായി അവയെ പരിവർത്തനം ചെയ്തില്ലെങ്കിൽ ആ അസ്തിത്വത്തെ അവ അപകടത്തിലാക്കുമെന്നാണ് ആകാംക്ഷ. ഈ ആശങ്കയിൽ നിന്നാണു ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികതയും ഉദിക്കുന്നത്. വസ്തുക്കളെ അറിയുന്നത് അറിവിനുവേണ്ടി മാത്രമാണെന്നു ശാസ്ത്രം പലപ്പോഴും പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം എന്താണ് എന്നുള്ളത്, അതിൽ നിന്ന് ഉളവാകുന്ന സാങ്കേതികവിജ്ഞാനീയത്തിൽ കൂടിയാണു വെളിപ്പെടുന്നത്. അന്യവസ്തുക്കളെ സ്വന്ത ഉദ്ദേശ്യങ്ങൾക്കായി കൈകാര്യം ചെയ്ത് അവയുടെമേൽ തന്റെ അധികാരവും ശക്തിയും സ്ഥാപിക്കുകയാണു സാങ്കേതികവിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രധാന പ്രവൃത്തി. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ ഗൂഢോദ്ദേശ്യം ഇങ്ങനെ സാങ്കേതികതയിൽ കൂടി വെളിപ്പെടുന്നു. ഈ ആകാംക്ഷയുടെയും വ്യഗ്രതയുടെയും പിറകിൽകിടക്കുന്നതു പാശ്ചാത്യ മനുഷ്യനു സംഭവിച്ചിരിക്കുന്ന 'ഉൺമയുടെ മറവി' (Forgetfullness of Being)

ആണ്. ഉൺമയെന്താണെന്ന് അറിയാവുന്നതു മറന്നിട്ട്, ഉൺമയെ മനുഷ്യന്റെ അടിമയാക്കുകയാണു ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാങ്കേതിക തയുടെയും പ്രാഥമികോദ്ദേശ്യം. പ്രകൃതിയുടെമേൽ ആധിപത്യം നേടി മനുഷ്യയുക്തിയുടെ അറിവിനും കൈകാര്യത്തിനും വിധേയമാക്കാനുള്ള ഉദ്യമത്തിൽ മനുഷ്യൻ സ്വയം നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്നു. സത്യത്തിൽ നിന്നു വ്യതിചലിക്കുന്നു. സ്വന്തം നേട്ടങ്ങളുടെ മഹത്ത്വത്തിൽ മയങ്ങി സ്വന്തം സ്വഭാവത്തെ മറക്കുന്നു. തന്റെ ശാസ്ത്രവലയ്ക്കകത്തു കുരുങ്ങുന്നതു മാത്രമാണ് 'സത്യം' എന്ന മാരക മായയിൽ ചെന്നുവീഴുന്നു. ശാസ്ത്ര ത്തിനു ചിന്തിക്കാനേ അറിയില്ല. ശാസ്ത്രം എന്താണെന്നു ശാസ്ത്രത്തിനു ശാസ്ത്രീയമായി സ്ഥാപിക്കാനൊക്കുമോ?

ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതികതയും സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഈ ലോകമാണോ സത്യം? ആണെന്നു നമ്മെ തെറ്റിദ്ധരിപ്പിച്ച്, ശാസ്ത്രത്തിനപ്പുറമുള്ള സത്യത്തെ തേടുന്നതിൽ നിന്നു നമ്മെ വിമുഖരാക്കുകയാണു ശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത് എന്ന് ഹൈഡഗ്ഗർ പറയുന്നു.

മനുഷ്യസാഫല്യം

എന്താണീ സത്യം? സത്യം മറ്റ് ഉൺമകളെപ്പോലെ 'ഉള്ള' ഒന്നല്ല. അത് 'ഉള്ളത്' ഒരു പ്രത്യേക രീതിയിലാണ്. മറ്റു വസ്തുക്കൾ 'ഉണ്ട്' എന്നു നാം പറയുമ്പോൾ സ്ഥലകാലങ്ങളിലെവിടെയോ ഉണ്ടെന്നാണു നമ്മുടെ വിവക്ഷ. പക്ഷേ, അങ്ങനെയുള്ള 'ഉൺമ'കളിൽ ഒന്നോ, അവ യിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായ മറ്റേതൊന്നോ അല്ല, 'സത്യം.' സത്യം ഒരാ ശയമല്ല. ഒരു പ്രതിഭാസമല്ല. ഒരു വിഷയം അല്ല. എല്ലാ വിഷയങ്ങളു ടെയും പ്രതിഭാസങ്ങളുടെയും ആശയങ്ങളുടെയും നിദാനമാണത്. അടി കാണാത്ത അടിസ്ഥാനം. ചിന്ത കൊണ്ട് അതിനെ തേടിപ്പിടിക്കാനാവില്ല. ആദിയുമന്തവുമില്ലാത്ത ആ സത്യം സ്നേഹമാണ്. സ്നേഹത്തിൽ സ്വയം ഒഴുക്കിക്കൊടുക്കുന്ന, സ്വയം പരിത്യാഗിയാണു സത്യം. ആ സത്യ ത്തിനു മനുഷ്യൻ തന്നെത്തന്നെ ഒരു യജ്ഞമായി ബലിയർപ്പിക്കു ന്നതാണു മനുഷ്യസാഫല്യം. അതു ശാസ്ത്രത്തിലും സാങ്കേതികത യിലും കൂടി സംസിദ്ധമാകയില്ല. മനുഷ്യന്റെ യുക്തിക്ക് അതിനെ തേടിപ്പി ടിക്കാൻ ഒക്കുകയില്ല. ഈ സത്യത്തിൽ നിന്നു വ്യതിരിക്തമായ മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യം കപടമാണ് എന്നൊക്കെ ഹൈഡഗ്ഗർ വാദിക്കുമ്പോൾ പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ തൂണുകൾ ഇളകുന്നു. പാശ്ചാത്യചിന്താ സൗധം കുലുങ്ങുന്നു. വിമർശകർ ഹൈഡഗ്ഗറെ താഴ്ത്തിക്കെട്ടുന്നു.

2. മിഷേൽ ഫൂക്കോയും കൂട്ടുകാരും

ആധുനികോത്തരതയുടെ പ്രധാന ഉൾക്കാഴ്ചതന്നെ ആധുനിക തയ്ക്ക് അഥവാ പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായ അമളി

പറ്റിയെന്നും അതിന്റെ ദാർശനികാടിസ്ഥാനം തികച്ചും ദുർബലമാണെന്നുമുള്ളതാണ്.

സ്വയം പ്രകാശിതമെന്നു നടിക്കുന്ന എല്ലാ ചിന്താവ്യവസ്ഥിതികളും ചോദ്യം ചെയ്യുകയാണു യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ആരംഭമെന്നു വാദിച്ച ഫ്രഞ്ചുകാരിൽ പ്രഥമനാണു മിഷേൽ ഫൂക്കോ. വ്യവസ്ഥാപിത ചിന്ത തന്നെ അസാദ്ധ്യമാണെന്നും ദാർശനികാടിസ്ഥാനമുള്ള ഒരു ഹ്യൂമനിസം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും തന്റെ 'ദർശനത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം' (The Freedom of Philosophy, 1985) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഫൂക്കോ വാദിച്ചു.

എല്ലാറ്റിനെക്കുറിച്ചും എഴുതാം; പ്രതിപാദിക്കാം. പക്ഷേ ഒന്നും ദാർശനികാടിസ്ഥാനത്തിൽ തെളിയിക്കാനാവില്ല. എഴുതണം. സാഹിത്യത്തിലാണു പ്രത്യാശയുള്ളത്; ദർശനത്തിലല്ല. എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചും എഴുതിക്കൊള്ളൂ. കുറ്റങ്ങളെക്കുറിച്ചും ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചും മാനസികരോഗത്തെക്കുറിച്ചും ഫൂക്കോ ധാരാളം എഴുതി. പലരും വായിച്ചു. ഫൂക്കോയെ ചിലർ അരാജകത്വവാദിയെന്നു വിളിച്ചു. ഘടനാവാദി (Structuralist) എന്നും ഘടനാനന്തരവാദി (Post structuralist) യുക്തിരാഹിത്യവാദി (Irrationalist) ശൂന്യതാവാദി (nihilist) എന്നൊക്കെ പേർ വിളിച്ചു. അതോടെ ഒരു കൂട്ടം പുതിയ ഫ്രഞ്ച് സാഹിത്യകാരന്മാർ ഉദിച്ചുയർന്നു. റൊളാംഗ് ബാർത്ത്, ഷാക്‌ലകാൻ, ഷാക് ഡെറീഡാ എന്നിവരാണു പ്രമുഖർ. ഇവരുടെ വാദങ്ങൾ അധികവും വിമർശനമാണ്. ഫൂക്കോ തേടിയത് ഒരു പ്രബുദ്ധതാനന്തര സംസ്കാരം (Post enlightenment culture) ആണ്. പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത അബദ്ധാധിഷ്ഠിതവും അസ്വീകാര്യവുമാണ്. ആധുനികതയുടെ അടിസ്ഥാനാബദ്ധങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഭാഷയാണ് സകല ചിന്തയുടെയും മൂലമെന്നുള്ള മുൻവിധിയത്രേ. ഭാഷാദർശനത്തിനു ഭാഷയുടെ സ്വഭാവത്തെ വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള വ്യഗ്രതയായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഭാഷയ്ക്കും സാഹിത്യത്തിനും സത്യത്തെ തേടിപ്പിടിക്കാൻ കഴിവില്ലെന്നു വ്യക്തമായി. അനുഭവത്തിന്റെ പരിമിതികളെ പ്രദർശിപ്പിക്കുകയേ സാഹിത്യത്തിനു സാധിക്കൂ. മനുഷ്യസ്വഭാവം (Human Nature) എന്നൊന്നില്ല. ധാർമ്മികത സാദ്ധ്യമല്ല. ശാസ്ത്രമായിരുന്നു പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ അടിസ്ഥാനം. പക്ഷേ, ശാസ്ത്രത്തിന് അടിസ്ഥാനമില്ലെന്ന് ഇന്നു വ്യക്തമാണ്. ശാസ്ത്രംകൊണ്ടും, സാഹിത്യംകൊണ്ടും അറിവൊന്നുമുണ്ടാകയില്ല. ആധുനികതയുടെ നിദാനം ശാസ്ത്രമാണെങ്കിൽ, ആധുനികാനന്തരത (Post modernity) യുടെ ജിഹ്വ സാഹിത്യമാണ്. സാഹിത്യത്തിൽ കൂടിയാണു പ്രബുദ്ധതാനന്തര നാഗരികത സംസൃഷ്ടമാക്കാനൊക്കുന്നത് എന്നൊക്കെ ഫൂക്കോ വാദിച്ചു.

അപനിർമാണം

ഡെറിഡാ മറ്റുള്ളവരെക്കാൾ ദാർശനികമായി ചിന്തിക്കുന്നയാൾ തന്നെ. 1967-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ലെക്റിറ്റൂർ ഏ ലഡി ഫറാന്റ്' (Writing and Differance, 1978), "Of Grammatology" (Eng. tr. 1976), ശബ്ദവും പ്രതിഭാസവും (Speech and Phenomena, 1973) ഇങ്ങനെ അനേകഗ്രന്ഥ ങ്ങൾ രചിച്ച് നിലവിലിരുന്ന ലെവി - സ്ട്രോസിന്റെയും ഫെർഡിനാൻഡ് ഡി സോസൂറിന്റെയും ഘടനാവാദത്തെ തകർത്തു. എഴുത്തു വെറും ചിഹ്നം, സംജ്ഞ അല്ലെങ്കിൽ ലിംഗം മാത്രമാണ്. പ്ലേറ്റോ പറഞ്ഞതു പോലെ രചന (writing) വെറുമൊരു വ്യഭിചാരസന്തതി (Bastard) ആണ്. ഭാഷയും രചനയും രണ്ടാണ്. രചന നിലനിൽക്കുന്നതു ഭാഷയ്ക്കുവേണ്ടി മാത്രമാണ്. രചനയെ മനുഷ്യശബ്ദവുമായി കൂട്ടിക്കുഴയ്ക്കരുത്. പക്ഷേ, മനുഷ്യശബ്ദത്തിന്റെ പിറകിൽ 'അർത്ഥം' (Meaning sign) ഉണ്ട്. മനു ഷ്യന്റെ എല്ലാ അനുഭവവും ഈ അർത്ഥത്തിന്റെ അനുഭവമാണ്. ഈ അർത്ഥം ഭാഷയിൽനിന്നും ഭാഷയെ രചനയാക്കുന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥിതി യിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാണ്. ഏതു രചനയെടുത്താലും അതിൽ ആദ്യം കാണുന്ന അനുപദാർത്ഥത്തിന്റെ പിറകിൽ പോയി ആദ്യാർത്ഥത്തെ അന്വേഷിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പോകുന്നു ഡെറിഡായുടെ അപനിർമ്മാണ (Deconstruction) ചിന്ത.

(ഡെറിഡായുടെ ലിഖിതശാസ്ത്രം (Of Grammatology) ഇംഗ്ലീഷി ലേക്കു പരിഭാഷപ്പെടുത്തിയത് ഒരു ഇന്ത്യാക്കാരിയാണ് - ഗായത്രി ചക്ര വർത്തി സ്പിവാക്ക്; ആ പരിഭാഷയുടെ ഇന്ത്യൻ എഡിഷൻ ഈ ഏപ്രിൽ മാസത്തിൽ ഡൽഹിയിലെ മോത്തിലാൽ ബനാർസിദാസ് പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്). വിധിവിധേയയുക്തിയുടെയും പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയു ടെയും ആധുനികതയുടെയുമൊക്കെ അന്ത്യം കുറിക്കുന്ന സുപ്രധാന കൃതിയാണിതെന്നതിനു സംശയമില്ല. മുമ്പോട്ടു വഴികാണിക്കാൻ അപ നിർമ്മാണ പ്രസ്ഥാനത്തിനു സാധിക്കുമോയെന്നു സംശയമാണ്. മറ്റ് അപ നിർമ്മാണ ചിന്തകർ അപനിർമ്മാണത്തെ അതുകൊണ്ടു തന്നെ നിഹ നിക്കാനാണു സാദ്ധ്യത.

3. സംസൃഷ്ടയാഥാർത്ഥ്യവാദം (Constructive Realism)

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ബലഹീനതയാണ് അതിന്റെ അചി ന്തിത യാഥാർത്ഥ്യവാദം (naive realism). വസ്തുക്കൾക്കു നാം കാണുന്ന രൂപത്തിൽത്തന്നെ നമ്മുടെ പ്രേക്ഷയിലും ഉപലബ്ധിയിലും ആശ്രയി ക്കാത്ത സ്വന്തംഅസ്തിത്വമുണ്ടെന്നുള്ള അശാസ്ത്രീയവാദമായിരുന്നു ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആദിയിലെ അടിസ്ഥാനം. ആധുനിക ഭൗതിക ശാസ്ത്ര ത്തിൽ (Modern Physics) വ്യക്തമാക്കുന്നത് പ്രേക്ഷകനിരപേക്ഷമായ അസ്തിത്വം യാതൊന്നിനും കൽപ്പിക്കാനാവില്ല എന്നു തന്നെയാണ്.

അചിന്തിത യാഥാർത്ഥ്യവാദം പണ്ടേ തകർന്നതാണെങ്കിലും ശാസ്ത്ര ജ്ഞന്മാരിൽ പലരും അതറിയാതെ ആ വാദത്തെത്തന്നെ മുറുകെപ്പി ടിക്കുകയാണ്. ജ്ഞാനമെന്ന നിലയിൽ ശാസ്ത്രത്തിനുള്ള സ്ഥാനം ഇന്നു സംശയാസ്പദമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പ്രേക്ഷകനിരപേക്ഷകമാ യ, ആത്മനിഷ്ഠമല്ലാത്ത, വസ്തുനിഷ്ഠതയെത്തേടി പ്ലേറ്റോയുടെ കാലം മുതൽ ഇന്നുവരെയുള്ള പാശ്ചാത്യരുടെ അന്വേഷണം പരാജയപ്പെട്ടിരി ക്കുകയാണ്.

ഫ്രിറ്റ്സ് വാൾനർ

എന്നാൽ നാശത്തിൽനിന്നു ശാസ്ത്രത്തെ വീണ്ടെടുത്ത്, പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരത്തിന്റെ പരമാധികാരത്ത ഉറപ്പിച്ചു നിർത്താനുള്ള ഒരു ശ്രമം ചില പാശ്ചാത്യദാർശനികർ ഇക്കഴിഞ്ഞ മാർച്ച് മാസത്തിൽ ഡൽഹി സർവകലാശാലയിലെ ഒരു സെമിനാറിലൂടെ നടത്തി. അചിന്തിത യാഥാർ ത്ഥ്യവാദത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു സൃഷ്ടിപരമായ യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തെ പ്രചരിപ്പിക്കാനായിരുന്നു അവരുടെ ശ്രമം. വിയന്നാ സർവകലാശാല യിലെ ഫ്രിറ്റ്സ് വാൾനർ എന്ന ദാർശനികനായിരുന്നു ഈ സംഘ ത്തിന്റെ പ്രധാന വക്താവ്.

ആധുനികശാസ്ത്രം യഥാർത്ഥജ്ഞാനമാണെന്നുള്ള വാദത്തെ ദാർ ശനികമായി സ്ഥാപിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു ശാസ്ത്രം ജ്ഞാനമാണെന്നുള്ള അവകാശവാദം ഉപേക്ഷിക്കണം എന്നാണു വാൾ നർ പറയുന്നത്. ഉൺമയിൽ ഉള്ള ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉള്ളതുപോലെ വിവരിപ്പാൻ ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിവില്ല. അനുഭവത്തിന്റെയും ചിന്തയു ടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു പുതിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സൃഷ്ടിക്കുക മാത്രമാണ് ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിയുന്നത്. ഈ സൃഷ്ടി പ്രയോജനകര മാണ്. ജ്ഞാനമല്ല, മനുഷ്യന്റെ മനസ്സുകൊണ്ടു സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഈ യാഥാർത്ഥ്യമാണു സംസൃഷ്ടയാഥാർത്ഥ്യം. അതാണു ശാസ്ത്രം. ഇങ്ങനെ പോകുന്നു സംസൃഷ്ട യാഥാർത്ഥ്യവാദം.

കുറെയൊക്കെ അനുകമ്പയോടെയാണു ഞാൻ ഈ കസർത്തിനെ വീക്ഷിക്കുന്നത്. മനുഷ്യമസ്തിഷ്ക നിർമ്മിതമായ യാഥാർത്ഥ്യം മാത്ര മാണ് ശാസ്ത്രം. അതുകൊണ്ടു പ്രയോജനമുണ്ട്. അതു മതിയെന്ന് ഇന്ന് 1994-ൽ വാദിക്കുന്ന ജർമ്മൻകാരനായ ചിന്തകന്റെ ശിശുസഹജമായ ഈ കളി, പതിനെട്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽത്തന്നെ പാശ്ചാത്യർ പ്രായപൂർ ത്തിയിലെത്തി എന്നു വാദിച്ച ഇമ്മാനുവൽ കാന്റിന്റെ വാദത്തേക്കാൾ യുക്തിയുക്തമായി തോന്നുന്നു. പാശ്ചാത്യർ തന്റെ 'സംസൃഷ്ട' യാഥാർത്ഥ്യവുംകൊണ്ടു കുറെനാൾ കൂടി നടക്കട്ടെ. വളരുന്നതുവരെ.

നാഗരികത

ആധുനികതയുടെ എല്ലാ ചട്ടങ്ങളെയും ചോദ്യം ചെയ്യുന്നുവെന്നാണ് ആധുനികോത്തരന്റെ അവകാശവാദം. ആധുനികോത്തരതയുടെ ദാർശനികാടിസ്ഥാനം ആധുനികതയുടേതിനേക്കാൾ ദുർബലമാണ്. അതിൽ നിന്നു മനുഷ്യന് ആത്മീയമായും ബുദ്ധിപരമായും ഭക്ഷിക്കാൻ വലുതായിട്ടൊന്നും കിട്ടുകയില്ല. മുമ്പേ പറഞ്ഞതുപോലെ അപനിർമ്മാണം സ്വയം നിഷ്ഘടിപ്പിച്ചു നശിക്കാനാണു സാദ്ധ്യത. പുതിയ ഒരു നാഗരികതയുടെ അടിസ്ഥാനം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ ആധുനികതയ്ക്കോ ഘടനാവാദത്തിനോ, ആധുനികോത്തരതയ്ക്കോ, അപനിർമ്മാണത്തിനോ കഴിവില്ല.

പാരമ്പര്യം നൽകുന്ന വെളിച്ചമില്ലാതെ സത്യത്തിലേക്കുള്ള വഴി കാണുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നുള്ളത് പാശ്ചാത്യർക്ക് ഈയിടെയാണ് മനസ്സിലായത്. അതോടെ പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയുടെ അടിത്തറ തകർന്നു. പക്ഷേ, വ്യാഖ്യാനവാദം അഥവാ ഹെർമ്മെന്യൂട്ടിക്സ് എന്ന പുതിയ ജാലവിദ്യ കൊണ്ടു തകർന്ന അടിസ്ഥാനം നന്നാക്കിയെടുക്കാനാണ് ജർമ്മനിയിലെ ഹാൻസ് - ഗേയോർഗ് ഗാഡമർ, ഫ്രാൻസിലെ പാൾറിക്കേർ മുതലായവർ ശ്രമിക്കുന്നത്. പാരമ്പര്യമില്ലാതെ സത്യപ്രകാശനമില്ല എന്നവർ സമ്മതിക്കുന്നുവെന്നു മാത്രമല്ല, പാരമ്പര്യം വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനശിലയായി അവർ കാണുന്നു. ആത്മനിഷ്ഠമല്ലാത്ത വസ്തുനിഷ്ഠത സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അവർ സമ്മതിക്കുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യന്റെയും പ്രത്യേക ചരിത്രം അവന്റെ ദൃഷ്ടിയെത്തന്നെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നുവെന്നും ഒരേ പ്രതിഭാസത്തെ, തങ്ങളുടെ പ്രജ്ഞയുടെ പ്രത്യേകതയിലുള്ള വ്യത്യാസംകൊണ്ടു പലരും പലതായിക്കാണുന്നുവെന്നും അവർ സമ്മതിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഈ വ്യാഖ്യാനവാദത്തിനും ഒരു പുതിയ നാഗരികതയ്ക്കടിസ്ഥാനമാകുന്ന മൂല്യസംഹിതയെക്കുറിച്ചു വിധി കൽപ്പിക്കാനുള്ള ഉപാധികളൊന്നുമില്ല.

പുതിയ നാഗരികതയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനം തീരുമാനിക്കുവാൻ ആർക്കാണധികാരം? സാധാരണ ജനങ്ങൾക്കു തന്നെ. പണ്ഡിതന്മാർക്ക് അവരെ സഹായിക്കാം. വഴി പറഞ്ഞു കൊടുക്കാം. പക്ഷേ, തീരുമാനിക്കുവാനുള്ള അധികാരം ജനങ്ങൾക്കു തന്നെ. പണ്ഡിതന്മാരും ജനങ്ങളും ഒത്തൊരുമിച്ചു ചിന്തിച്ചെങ്കിലേ ഇങ്ങനെയൊരു മൂല്യസംഹിതയ്ക്കു രൂപം കൊടുക്കാനൊക്കുകയുള്ളു.

പാരമ്പര്യം

അങ്ങനെ ചെയ്യണമെങ്കിൽ, ജനങ്ങൾ, ഏതെങ്കിലും വിദേശീയപാര

മ്പര്യത്തെ അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നതു നല്ലതല്ല. വിദേശപാരമ്പര്യങ്ങൾ നിരീക്ഷിച്ചുപഠിക്കണം. തദ്ദേശീയ പാരമ്പര്യം വിദേശപാരമ്പര്യത്തിന്റെ വേലിയേറ്റത്തിൽ മുങ്ങിപ്പോയിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ, അതിനെ പൊക്കിയെടുത്തു നിരീക്ഷിക്കണം.

ഭാരതീയരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഭാരതത്തിൽ തന്നെയുള്ള പാരമ്പര്യവൈവിധ്യത്തെ വേണ്ടത്ര എടുത്തുകാണിക്കുവാൻ നമ്മുടെ എഴുത്തുകാർക്കും ദാർശനികർക്കും വളരെ പരിമിതമായി മാത്രമേ സാധിച്ചിട്ടുള്ളു. അവഗണിക്കപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന പല പാരമ്പര്യങ്ങളും പുനരുദ്ധരിക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഉദാഹരണം ആദിവാസി പാരമ്പര്യം, ശ്രമണപാരമ്പര്യം, ജൈനപാരമ്പര്യം, ബുദ്ധപാരമ്പര്യം. കേരളത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ വിജയമുണ്ടാകുന്നതുവരെ ഈ നാലു പാരമ്പര്യങ്ങളാണു പ്രധാനമായി ഉണ്ടായിരുന്നത്. ബ്രാഹ്മണമതം ശ്രീശങ്കരന്റെ കാലത്തിനു മുന്നൂറു വർഷംമുമ്പു മാത്രമാണ് കുറച്ചൊക്കെ പ്രാബല്യത്തിൽ വന്നത്. അതിനുമുമ്പു തന്നെ യഹൂദപാരമ്പര്യവും ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യവും കേരളത്തിൽ വേരൂന്നിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ശ്രീരാമാനുജന്റെ കാലത്തിനു മുമ്പു തന്നെ അറബിക്കച്ചവടക്കാരിൽ നിന്നും ലഭിച്ച മുസ്ലിം പാരമ്പര്യവും കേരളത്തിന്റെ സ്വന്തപാരമ്പര്യങ്ങളിലൊന്നായി കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇതെല്ലാം കഴിഞ്ഞ് ഒടുവിൽ പറങ്കികളുടെയും ഇംഗ്ലീഷുകാരുടെയും പാശ്ചാത്യസംസ്കാരവും അതുപോലെത്തന്നെ ഈ ശതാബ്ദത്തിൽ മാർക്സിസവും നമ്മുടെ രാജ്യത്തു വളരെയധികം സ്വാധീനം ചെലുത്തി.

ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെയെല്ലാം തന്നെ തങ്ങളുടേതായി കേരളീയരും ഭാരതീയരും കണക്കിലെടുക്കണം, പഠിക്കണം, ഗ്രഹിക്കണം. ഇതിലാണു പണ്ഡിതന്മാർക്കും എഴുത്തുകാർക്കും സിനിമാ - ടെലിവിഷൻ - റേഡിയോ രംഗത്തു പ്രവർത്തിക്കുന്നവർക്കുമൊക്കെ വളരെയധികം ചെയ്യുവാൻ കഴിയുന്നത്.

ഈ പാരമ്പര്യത്തെ വീണ്ടെടുക്കുന്ന കാര്യത്തിൽ കേരളത്തിലെ ആദിവാസികളും ഹിന്ദുക്കളും മുസ്ലീങ്ങളും മാർക്സിസ്റ്റുകളും ക്രൈസ്തവരുമൊക്കെ സഹകരിച്ചു പ്രവർത്തിക്കണം.

ഇതെല്ലാം കൂടാതെ നാം തീരെ ശ്രദ്ധ ചെലുത്താത്ത മറ്റു പല പാരമ്പര്യങ്ങളും ഈ ലോകത്തിലുണ്ട്. അവയിൽ ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നവ രണ്ടാണ്. ഒന്ന് ആഫ്രിക്കയിലും അമേരിക്കയിലും ഓസ്ട്രേലിയയിലും ഏഷ്യയിലും ഒക്കെയുള്ള ആദിവാസികളുടെ പാരമ്പര്യം. രണ്ടാമതു ജനസംഖ്യയിൽ ഏറ്റവും മികച്ചുനിൽക്കുന്ന ചൈനയിലെ ഡാവോ - കൺഫ്യൂഷൻ - ബുദ്ധമത പാരമ്പര്യങ്ങൾ. ചൈനയിലെ ബുദ്ധമതം ഇന്ത്യയിൽനിന്നു വന്നതാണെങ്കിലും ചൈനീസ് സംസ്കാരം അതിനു

പ്രത്യേകം രൂപങ്ങൾ കൊടുത്തു. ഛാൻ, ടെൻഡായി, ഹ്വായെൻ എന്നീ മൂന്നു പ്രധാനരൂപങ്ങൾ നാം പഠിക്കണം.

ഇങ്ങനെ ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെയൊക്കെ നാം സ്വായത്തമാക്കിക്കഴിയുമ്പോൾ നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിൽ ഒരു നവോത്ഥാനമുണ്ടാകും. അതിൽനിന്നേ പുതിയ നാഗരികതയ്ക്കുള്ള പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ ഉരുത്തിരിയാൻ വഴിയുള്ളു.

(ഭാഷാപോഷിണി, 1994, സെപ്റ്റംബർ)

18

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത - ഒരു വിശദീകരണം

പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയെപ്പറ്റി ഭാഷാപോഷിണിയുടെ 1994 സെപ്റ്റംബർ ലക്കത്തിൽ ഞാൻ എഴുതിയവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം കുറെ ചിന്താക്കുഴപ്പത്തിന് വഴി തെളിച്ചിട്ടുണ്ട്. പലരും അതിലെ മുഖ്യാശയത്തെ കൈകാര്യം ചെയ്യാതെ അചിന്തിതങ്ങളായ വിധിയെഴുത്തുകളിലേക്കാണ് ചാടി വീണതെന്നു തോന്നുന്നു.

ഉദാഹരണമായി എന്റെ സുഹൃത്തായ ശ്രീ. പരമേശ്വരൻ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദം ക്രിസ്തുമതമാണോ ബ്രാഹ്മണമതമാണോ കേരളത്തിൽ ആദ്യം ഉടലെടുത്തതെന്നതിനെക്കുറിച്ചായിരുന്നു. മറ്റു ചിലർ എന്നിൽ ആരോപിക്കുന്നത് സംസ്ക്കാര വൈവിദ്ധ്യങ്ങളുടെ ആകെതുകയേയാണ് ഞാൻ അഭിലഷിക്കുന്നതെന്നത്രേ.

ഏതായാലും ഒരു സർവസംസ്ക്കാര സമന്വയം അല്ല എന്റെ പ്രധാന ഉദ്ദേശ്യം. ഭാരതത്തിലെപ്പോലെ അതുല്യ സംസ്ക്കാര സംപുഷ്ടിയുള്ള ഒരു പാരമ്പര്യത്തെ ഹൈന്ദവധർമ്മമെന്നോ സനാതനധർമ്മമെന്നോ ഉള്ള ഒരേ ചരടിൽ കോർത്തിണക്കി, ബുദ്ധദർശനത്തെയും ജൈനദർശനത്തെയും അതിന് മുൻപേയുള്ള സാംഖ്യയോഗദർശനങ്ങളെയും ഒക്കെ വെറും 'അപ്പൻഡിക്സു'കളാക്കിത്തീർക്കാനുള്ള ഉദ്യമത്തോടാണെനിക്കെതിർപ്പുള്ളത്.

ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരം നിരവധി തലങ്ങളുള്ള ഒന്നാണ്. അതിന്റെ വൈവിദ്ധ്യവും സംപ്രദായ സവിശേഷതകളും നാം മറക്കരുത്. ക്രിസ്തുവിന് മുമ്പ് ആറാം ശതകത്തിൽ ബ്രാഹ്മണമതത്തിലെ ആത്മവാദത്തോടും മൃഗബലിയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ കർമ്മമീമാംസയോടും മറുതലിച്ച് ബ്രാഹ്മണമതത്തിലെ പ്രധാന മൂല്യങ്ങളായ ആത്മൻ, ബ്രഹ്മൻ എന്നീ ആശയങ്ങളെ തന്നെ ഉപയോഗിക്കാതെ ഒരു പുതിയ ചിന്താരീതിയും ജീവിത ശൈലിയുമാണ് ബുദ്ധഭഗവാൻ ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്.

ആയിരക്കണക്കിന് പ്രധാന ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ബുദ്ധമതം ഭാരതത്തിൽ രചിച്ചു. ചിലവ ചൈനീസ് ഭാഷയിലോ ടിബറ്റൻ ഭാഷയിലോ പ്രാചീന പാലി പ്രാകൃതഭാഷകളിലോ നിന്നും സംസ്കൃതത്തിലാക്കാൻ നമുക്കിന്നും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ബുദ്ധമതത്തിൽ തന്നെ പതിനെട്ടിലധികം സമ്പ്രദായങ്ങൾ ഉടലെടുത്തു. അവയെല്ലാം കൂടെ സനാതന ധർമ്മത്തിന്റെ

ഒരു ഫുട്ട്നോട്ടായി എഴുതിത്തള്ളുന്നതിനോടാണെനിക്കെതിർപ്പ്.

ഈ പാരമ്പര്യങ്ങളെല്ലാംകൂടെ നാം എന്തിന് പഠിയ്ക്കണം? അവയുടെ എല്ലാം കൂടെ സമാഹാരമായ ഒരു പുതിയ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യം സൃഷ്ടിയ്ക്കാനാണ് ഞാൻ ഉദ്യമിയ്ക്കുന്നതെന്ന് എന്റെ നിരൂപകരിൽ പലരും തെറ്റിദ്ധരിയ്ക്കുന്നു.

ഞാൻ എന്റെ സ്വന്ത അനുഭവത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ചില കാര്യങ്ങൾ ഇവിടെ എടുത്തുപറയട്ടെ. നാല്പത് വർഷം മുമ്പ് ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈത വേദാന്തവും ശ്രീ രാമാനുജന്റെ വിശിഷ്ടാദ്വൈതവും ശ്രീ. മാധ്വാചാര്യരുടെ ദ്വൈതവാദവും കുറെയൊക്കെ കരളിലാക്കി, അവയാണ് ഭാരതദർശന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പ്രധാന ഭാഗങ്ങൾ എന്ന് നിരൂപിച്ചിരുന്ന ഒരാളാണ് ഞാൻ. പിന്നീടാണ് ബോദ്ധ്യം വന്നത് ലോകാചാര്യന്മാരെന്ന് നാം വിവക്ഷിക്കുന്ന ഈ ശങ്കരന്റെയും രാമാനുജന്റെയും മാധ്വന്റെയും ചിന്ത മുഴുവൻ കൂടി കൂട്ടിയാൽ ഭാരതപാരമ്പര്യത്തിലെ ഒരു മെഡീവൽ ഫിലോസഫി മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളുവെന്നും ബുദ്ധദർശനവും ജൈനദർശനവുമൊക്കെ സമുദ്രം പോലെ വ്യാപിച്ചു കിടക്കുന്ന വലിയ ഒരു ചിന്താക്ഷേത്രമാണെന്നും.

ഭാരതപാരമ്പര്യമെന്താണെന്ന് സമഗ്രമായി വിവരിപ്പാൻ ഇന്നും എനിക്ക് കഴിവോ അറിവോ ഇല്ല. പക്ഷേ, ആ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഉപേക്ഷിച്ചു തള്ളിയിരിക്കുന്ന പല ഭാഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഇന്ന് ഞാൻ അല്പം കൂടെ ബോധവാനാണെന്നു മാത്രം.

സംസ്കൃതത്തിലുള്ള എല്ലാ ഗ്രന്ഥങ്ങളെയും ഒരുമിച്ചെടുത്താൽ അതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ പ്രയോജനം പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യത്തിലെ ഒരൊറ്റ ഗ്രന്ഥം കൊണ്ടാണുണ്ടാകുന്നത് എന്ന് റാജാറാം മോഹൻറോയി പറഞ്ഞതായി എവിടെയോ വായിച്ചപ്പോൾ ഞാൻ ക്ഷുഭിതനായി, കുപിതനായി. റാം മോഹൻ റോയ് സംസ്കൃതവും പേർഷ്യൻ സാഹിത്യവും ഉർദ്ദുസാഹിത്യവും കുറെയൊക്കെ അറിയാവുന്ന ആളായിരുന്നു. ആ അഭിപ്രായത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ ഇന്നെന്നെ ക്ഷോഭിപ്പിയ്ക്കുന്നത് ഭാരതീയ സംസ്ക്കാരസാഗരത്തിന്റെ ഒരു മുക്കു പോലും കണ്ടിട്ടില്ലാത്ത ചില ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾ ആ സംസ്ക്കാരത്തെ തീരെ അവഗണിയ്ക്കുന്നതു കാണുമ്പോഴാണ്.

ഞാൻ പറയുന്നത് സമഗ്രമായ പുരാതന ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തെ അതേപടി പുനരുജ്ജീവിപ്പിയ്ക്കുകയാണിന്ന് കരണീയം എന്നല്ല. പാശ്ചാത്യദർശനത്തിൽ ഇന്നലെയുണ്ടായ ആധുനികതയെയും ആധുനികോത്തരതയേയും സെക്കുലറിസത്തെയുമൊക്കെ മാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കി ഇവിടെ ഒരു നാഗരികത കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ ഉള്ള ഉദ്യമത്തെയാണ് ഞാൻ

ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത്.

ഈ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യസാഗരത്തിൽ ഒന്ന് മുങ്ങിക്കുളിച്ചാൽ പാശ്ചാത്യപാരമ്പര്യം നമ്മുടെ മനോഫലകത്തിൽ ഒരു നൂറ്റാണ്ടുകൊണ്ട് വരച്ചു തേച്ചിരിക്കുന്ന ചെളി കുറെയെങ്കിലും കഴുകിക്കളയാനൊക്കുമെന്നാണ് എന്റെ അനുഭവം.

മാർക്സിസ്റ്റ് സുഹൃത്തുക്കളും പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഒരു സുപ്രധാന ചിന്താരീതിയായ മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തെ മാത്രം അവലംബിച്ചു ചിന്തിച്ചും പ്രവർത്തിച്ചുംകൊണ്ടിരിയ്ക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയാണ് എനിയ്ക്ക് പരാതി. ദേവീപ്രസാദ് ചതോപാദ്ധ്യായയെയും ഹിരൺ മുക്കർജിയേയും പോലെ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യം പഠിച്ചിട്ടുള്ളവർ മാർക്സിസ്റ്റുകാരുടെ ഇടയിലും ഉണ്ട്. പക്ഷേ അവർ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തെ അളന്നറിയുവാൻ ശ്രമിച്ചത് മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തിന്റെ അളവുകോൽ മാത്രം ഉപയോഗിച്ചായിരുന്നു എന്നതുകൊണ്ട് ആ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അഗാധതയറിയുവാൻ അവർക്ക് സാധിച്ചില്ല എന്നുള്ളതാണ് വസ്തുത.

ഞാനീ പറയുന്നതിന്റെ ചുരുക്കം ഒരിയ്ക്കൽ കൂടി അവതരിപ്പിയ്ക്കട്ടെ. ആധുനിക പാശ്ചാത്യ ചിന്താരീതിയുടെ രണ്ട് പ്രധാന ഭാഗങ്ങളാണ് ലിബറലിസവും മാർക്സിസവും. രണ്ടും 18-ാം ശതാബ്ദത്തിലുണ്ടായ പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത (western enlightenment) യിൽ നിന്നുരുത്തിരിഞ്ഞതാണ്. രണ്ടിലും ഒരുപോലെ കാണുന്നത് മനുഷ്യയുക്തിയുടെ സിംഹാസനാരോഹണമാണ്. മനുഷ്യയുക്തികൊണ്ട് പരസഹായം കൂടാതെ പിടിച്ചെടുക്കാവുന്നത് മാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന ചിന്ത ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിലെന്നപോലെ ലിബറലിസത്തിലും മാർക്സിസത്തിലും കാണുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഒരു പ്രതിഭാസം മാത്രമാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകാരല്ലാത്തവർ പോലും ഇന്ന് സഹർഷം അംഗീകരിയ്ക്കുന്ന സെക്കുലർ ഹ്യൂമനിസം. അതിന് നിദാനമായിരിക്കുന്ന മാനവികതാ ദർശന (Anthropological vision) ത്തേയാണ് ഞാനിന്ന് ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത്.

മനുഷ്യന്റെ മാനദണ്ഡം മനുഷ്യൻ തന്നെയാണെന്നും മനുഷ്യനതിരിക്തമായി മാനവികതയുടെ വികസനത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന യാതൊന്നുമില്ലെന്നുമുള്ള വാദങ്ങൾ, മാർക്സിസത്തിലും ലിബറലിസത്തിലും കാണുന്നുണ്ട്. ഇതിന് ശാസ്ത്രീയമായി യാതൊരു അടിസ്ഥാനവുമില്ല. മാർക്സിസത്തിൽ ചരിത്രത്തെ ചിലപ്പോഴൊക്കെ മാനവികതാ വികസനത്തിന്റെ നിയാമക ശക്തിയായി വിഭാവനം ചെയ്യാറുണ്ട്. എന്നാൽ ഇത് ഹേഗലിന്റെ മതദർശനത്തിൽനിന്നു മാർക്സ് - ഏംഗത്സ് അടർത്തിയെടുത്ത ഒരു വിശ്വാസമെന്നല്ലാതെ അതിനെ ശാസ്ത്രാധിഷ്ഠിതമായി നീതീകരിയ്ക്കാനൊക്കുകയില്ല.

മാനവികതാവാദം (humanism), സെക്കുലറിസം, സോഷ്യലിസം ഇവ മൂന്നും ഇന്ന് മാർക്സിസത്തിലെന്നപോലെ ലിബറലിസത്തിലും പ്രധാന തത്വങ്ങളാണല്ലോ. പാശ്ചാത്യപ്രബുദ്ധതയിലാണ് മൂന്നിന്റെയും ഉദയം. ഇവയുടെ വേരുകൾ ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിൽ തേടിയാൽ കാണുകയില്ല.

ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഉൾക്കാഴ്ചകളേവയാണ്? ഈ ചോദ്യത്തിന്റെ സമാധാനത്തിൽ നാം അവഗണിച്ചുകൂടാത്ത മൂന്നു വശങ്ങൾ ചൂണ്ടിക്കാണിയ്ക്കുകയേ ഇവിടെ സാദ്ധ്യമായിട്ടുള്ളു.

ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഏറ്റവും കാതലായ അടിസ്ഥാനം ആദിവാസികളുടെ യാഥാർത്ഥ്യദർശനവും ജീവിത സമീപനവുമാണ്. അത് എഴുതിവച്ചിട്ടുള്ള ഒരു ദർശന സംഹിതയല്ല. അതിന് സ്ഥാപക ദർശകന്മാരില്ല, ലിഖിത വേദങ്ങളുമില്ല. പക്ഷേ സമഗ്രമായ ഒരു വീക്ഷണമാണതിനുള്ളത്. മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസത്തെ ഭൂമിയോടും ആകാശത്തോടും മലയോടും നദിയോടും മൃഗജാലങ്ങളോടും പക്ഷിവൃന്ദങ്ങളോടും വായുവിനോടും ജലത്തോടും ഒരുമിച്ചും അവയെ ആശ്രയിച്ചും മാത്രം സഹജീവിയ്ക്കുന്ന ഒരു പ്രതിഭാസമായിട്ടാണ് ഈ വീക്ഷണം വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നത്. എന്നാൽ സെക്കുലറിസം - ലിബറലിസത്തിലെ മൗലിക ചിന്ത ഇതിന് കടകവിരുദ്ധമാണ്. ലോകം മനുഷ്യപ്രജ്ഞയ്ക്ക് പുറത്താണെന്നും ലോകത്തിൽ നിന്നും മാറിനില്ക്കുന്ന, ലോകനിരീക്ഷകനും നിയാമകനുമായ ഒരു സബ്ജെക്ടായി നിലകൊണ്ട്, ലോകത്തെ ഒരു ഒബ്ജക്ടാക്കി അതിനെ വസ്തുനിഷ്ടമായി ശാസ്ത്രം മുഖേന അറിയുവാനും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനീയം കൊണ്ട് മനുഷ്യഹിതത്തിനനുസരിച്ച് ലോകത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിയ്ക്കാനും സാദ്ധ്യമാണെന്നുള്ള മിത്ഥ്യാബോധമാണ് സെക്കുലറിസം - ലിബറലിസത്തിനുള്ളത്. ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനീയതയുംകൊണ്ട് ബാഹ്യലോകത്തെ മനുഷ്യഹിതത്തിനനുസരിച്ച് രൂപപ്പെടുത്തുവാൻ മനുഷ്യന്റെ യുക്തിയ്ക്ക് സാദ്ധ്യമാണെന്നുള്ള ഒരു വ്യാമോഹം ഇന്ന് നിർണ്ണായകമായ ഒരു പ്രതിസന്ധിയിലെത്തിയിരിക്കേ ആ സെക്കുലറിസം - ലിബറലിസത്തെ നമ്മുടെ മൗലിക ദർശനമാക്കി സ്വീകരിയ്ക്കുവാൻ ഞാൻ മടിയ്ക്കുന്നു.

ഇക്കാര്യത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ദർശനം കുറെക്കൂടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തോട് നിരക്കുന്നതാണ്. മനുഷ്യപ്രതിഭാസം പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തമല്ലെന്നും മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലുള്ള മെറ്റാബോളിസം അഥവാ വസ്തുവിനിമയംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ എന്ന പ്രതിഭാസം രൂപം കൊള്ളുന്നതെന്നുമാണ് മാർക്സിസ്റ്റുകാർ (അറിയാവുന്നവർ) പഠിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് സാമൂഹ്യ സംഘടിത പ്രയത്നം (socially

organised Labour) മനുഷ്യപ്രതിഭാസത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവായിത്തന്നെ അവർ കരുതുന്നു. ആദിവാസികളുടെ ചിന്ത അതിനേക്കാൾ അല്പം കൂടി പ്രൗഢമാണ്. പരസ്പര വസ്തുവിനിമയത്തേക്കാൾ പ്രകൃതിയും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സ്നേഹസമന്വിതമായ ബഹുമാനപൂർവ്വമുള്ള സഹജീവിതത്വത്തിനും പരസ്പര സാഹോദര്യത്തിനും ആദിവാസികൾ പ്രാമാണ്യം നൽകി.

ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ അടിത്തറ, ബുദ്ധമതവും ജൈനമതവുമൊക്കെ വേർതിരിയുന്നതിന് മുമ്പേ ഭാരതത്തിലുള്ളതും അതിന്റെ ഉപദേശങ്ങൾ ഭഗവദ്ഗീതയിലും മഹാഭാരതത്തിലും പൊതുവെ ഉപനിഷത്തുകളിലും മാത്രമല്ല അശ്വഘോഷന്റെ ബുദ്ധ ചരിത്രത്തിലും ജൈനകൃതികളിലുമൊക്കെ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്നതു മായ സാംഖ്യദർശനമാണ്. അർത്ഥസംപുഷ്ടമായ ഈ ദർശനത്തി ന്റെയും ആദ്യലിഖിതങ്ങൾ നമുക്ക് നഷ്ടപ്പെട്ടിരിയ്ക്കുന്നു. ബ്രാഹ്മണ മതത്തിലല്ല സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെ ഉദയം എന്നാണ് പണ്ഡിതാഭിപ്രായം. റിച്ചാർഡ് ഗാർബേ പറയുന്നതനുസരിച്ച് സാംഖ്യം ഒരു ക്ഷത്രിയ ദർശന മായിരുന്നത്രേ.

ഗുഹാവാസികളായി സാംഖ്യയോഗം ശീലിയ്ക്കുന്ന സന്യാസിമാരുടെ ഒരാശ്രമം ഇന്നും ബീഹാറിലെ മധുപുര എന്ന നഗരത്തിലുണ്ട്. പഴയ സാംഖ്യ ദർശനത്തെപ്പറ്റി അവരുടെ പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളുമുണ്ട്. എന്നാൽ കപില, ആസൂരി, പഞ്ചശിഖ മുതലായ പ്രധാനാചാര്യന്മാരുടെ ലിഖിത ങ്ങൾ നമ്മുടെ കൈയിലില്ല. കപിലാചാര്യന്റെ 23 ശ്ലോകങ്ങളടങ്ങിയ "തത്വസമാസം" പോലും നമുക്ക് നഷ്ടമായിരിക്കുന്നു. 60 ശ്ലോകങ്ങളുള്ള പുരാതന "ഷഷ്ടിതന്ത്രം" രണ്ടാം ശതാബ്ദത്തിൽ ഈശ്വരകൃഷ്ണന്റെ കൈയിൽ കിട്ടിയിട്ട് അതിനെ 70 ആക്കി പുനഃപ്രസാധനം ചെയ്ത "സാംഖ്യാകാരിക"യാണ് ഇന്ന് നമുക്ക് ആശ്രയം. സേശ്വരസാംഖ്യവും നിരീശ്വരസാംഖ്യവും രണ്ടും ഒരുമിച്ചു വളർന്നു വികസിച്ചു.

വളരെയധികം ആന്തരിക വൈവിദ്ധ്യങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ സാംഖ്യ ദർശനത്തിൽനിന്ന് ഇന്ന് നമുക്ക് പലതും പഠിയ്ക്കാനുണ്ട്. രണ്ടെണ്ണം എടുത്തു പറയട്ടെ.

ഒന്നാമത് ദൃഷ്ടമായതിനെല്ലാം അടിസ്ഥാനം അദൃഷ്ടമായതാണ്. ദൃഷ്ടപ്രപഞ്ചം അതിൽ തന്നെ അടിസ്ഥാനമുള്ളതല്ല. വ്യക്ത (manifest) മായത് അവ്യക്തത്തിൽ (unmanifest) അധിഷ്ടിതമാണ്. മൂലപ്രകൃതി യെന്ന് പറയുന്നത് വേര് മുകളിലും കൊമ്പുകൾ താഴെയുമായി നില കൊള്ളുന്ന ഒരു മഹാവൃക്ഷമാണ്. അതിന്റെ കൊമ്പുകളും ഇലകളും മാത്രമേ ഈ ദൃഷ്ടപ്രപഞ്ചമായി നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമാ

കുന്നുള്ളു. ഇന്ദ്രിയ ഗോചരമായതിന് അതിൽതന്നെ നിലകൊള്ളാൻ സാധ്യമല്ല. ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്ത ഒരു അവ്യക്ത (unmanifest) യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ് നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയഗോചര ലോകം.

ഈ അഭിപ്രായത്തിന് നേരെ മറിച്ചാണ് സെക്കുലറിസത്തിന്റെ വിശ്വാസം. ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്നത് എല്ലാം അതിൽതന്നെ അസ്തിത്വ മുള്ളതാണ് എന്നുള്ള അചിന്തിത യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ് (naive - realism) സെക്കുലറിസത്തിൽ കാണുന്നത്. ആ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ശാസ്ത്രവും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനീയവും വളർന്നുവന്നത്. ഇന്ന് അതിനെ ശാസ്ത്ര ദാർശനികന്മാർ അത്രതന്നെ ഊന്നിപ്പറയുന്നില്ല. അചിന്തിത യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സംസൃഷ്ടയാഥാർത്ഥ്യവാദം (constructive realism) എന്നൊരു ദാർശനിക അടിസ്ഥാനം സൃഷ്ടിച്ച് ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തേയും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനത്തെയും ഈ സംസൃഷ്ടയാഥാർത്ഥ്യവാദത്തിൽ ഉറപ്പിക്കാനാണ് അവരിൽ പലരും ശ്രമിക്കുന്നത്.

ശാസ്ത്രത്തിലെ വിജ്ഞാനം ഉണ്മയെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവൊന്നുമ ല്ലെന്നും എന്നാൽ മനുഷ്യനു പ്രയോജനകരമായി മനുഷ്യൻതന്നെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്നും അവർ വാദിക്കുന്നു. ഇന്നലെ വരെ ശാസ്ത്രത്തിൽ മാത്രമാണ് യാഥാർത്ഥ്യമെന്ന് വാദിച്ചവർ തന്നെ യാണ് ഇന്ന് ഇങ്ങനെ കടകവിരുദ്ധമായി പറയുന്നത്.

ഇങ്ങനെയുള്ള ഉണ്മയിൽ അടിസ്ഥാനമില്ലാത്ത ഒരു ശാസ്ത്രവിജ്ഞാ നീയത്തിന്മേൽ ഭാരതീയ നാഗരികത പടുത്തുറപ്പിക്കുന്നതിനോടാണ് എനിക്ക് എതിർപ്പ്. സാംഖ്യദർശനത്തിലെ ദൃഷ്ടമായതിനടിസ്ഥാനമാ യുള്ള അദൃഷ്ടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മൂല ക്കല്ലാണെന്നു ഞാൻ കരുതുന്നു. അതുകൊണ്ടാണ് സെക്കുലറിസം എന്നപ്പോലുള്ളവർക്ക് അനഭികാമ്യമായി തോന്നുന്നത്. സാംഖ്യദർശന ത്തിൽ കാണുന്ന രണ്ടാമത്തെ പ്രധാന ഉൾക്കാഴ്ച “അഹം”, “ബുദ്ധി” എന്നിവ രണ്ടും അവ്യക്തയാഥാർത്ഥ്യം വ്യക്തമായി രൂപംകൊള്ളുന്നതോ ടുകൂടെ ഉണ്ടാകുന്ന ത്രിഗുണ സംസൃഷ്ടമായ “മഹത്” എന്ന പ്രതിഭാസ ത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ചില രൂപാവിർഭാവങ്ങളാണെന്നും അവയ്ക്കു രണ്ടിനും നിതാന്തമായ അടിസ്ഥാനമൊന്നുമില്ലെന്നുമുള്ളതാണ്. പാശ്ചാ ത്യപ്രബുദ്ധതയിൽ അഹം അഥവാ experiencing subject, ബുദ്ധി അഥവാ conciousness, പ്രജ്ഞ എന്നിവ രണ്ടിനെയും മനുഷ്യൻ എന്ന പ്രതി ഭാസത്തിന്റെ പ്രമുഖ വശങ്ങളായി എടുത്ത് മനുഷ്യബുദ്ധിയിൽകൂടി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുവാനാണ് ഉദ്യമിക്കുന്നത്. ഇത്

ഒരിക്കലും വിജയിക്കാത്ത ഉദ്യമമാണെന്നാണ് ഇതുവരെയുള്ള മനുഷ്യന്റെ അനുഭവം കൊണ്ടു കാണുന്നത്. അഹത്തെയും ബുദ്ധിയേയും അന്തിമയാഥാർത്ഥ്യമായി കരുതാതെ അവയെ ഒരു മാത്രയ്ക്കുള്ളിൽ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള സാംഖ്യത്തിന്റെ ഉദ്യമം സെക്കുലറിസത്തിലെ മനുഷ്യബുദ്ധികൊണ്ട് ഉണ്മയെ പിടിച്ചെടുക്കാം എന്ന വ്യാമോഹത്തേക്കാൾ അഭികാമ്യമായി എനിക്കു തോന്നുന്നു.

ആദിവാസി പാരമ്പര്യമൊഴിച്ചാൽ ഭാരതസംസ്കാരത്തിന്റെ പൊതുവെയുള്ള അടിത്തറയായ സാംഖ്യദർശനത്തിലെ രണ്ട് മൗലിക ഉൾക്കാഴ്ചകൾ നിഷേധിക്കുന്നരീതിയിൽ ഉള്ളതാണ് പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധത. അത്രകണ്ട് ആ പ്രബുദ്ധത അബദ്ധജഡിലമാണെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു.

ബുദ്ധമതത്തിലും ജൈനമതത്തിലും ഹിന്ദുമതത്തിലും ഒരുപോലെ കാണുന്നതും അവയ്ക്കു മൂന്നിനും അടിസ്ഥാനമായതും ആയ സാംഖ്യ ദർശനത്തെ രണ്ടു കാരണങ്ങൾകൊണ്ട് ശ്രീ ശങ്കരൻ നിരാകരിച്ചു. സാംഖ്യത്തിലെ അടിസ്ഥാനപരമായ പുരുഷനും പ്രകൃതിയും എന്ന ദ്വന്ദാത്മകത്വം അദ്വൈതവാദിയായിരുന്ന ശ്രീ ശങ്കരന് സ്വീകാര്യമല്ലായിരുന്നു. ഇത് ഒരു പ്രധാന പ്രശ്നം തന്നെയാണ്. അതു കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ ഇവിടെ സ്ഥലമില്ല. രണ്ടാമത് സാംഖ്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം എന്ന രണ്ടു പ്രമാണങ്ങളെ ഉള്ളൂവെന്നും ഇവകൊണ്ടുമാത്രം ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്ക്കാരം സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. ബ്രഹ്മനെ അറിയണമെങ്കിൽ പ്രത്യക്ഷത്തിലും അനുമാനത്തിലും സിദ്ധിക്കുന്ന അറിവിന് അതിരിക്തമായി ഒരു പരാവിജ്ഞാനം വേണമെന്നും അതു വേദത്തിൽകൂടെയും ആഗമത്തിൽകൂടെയും ആപ്തവചനത്തിൽ കൂടെയും മാത്രമേ സംസിദ്ധമാകൂ എന്നും അദ്ദേഹം വാദിച്ചു. അതും ഇന്ന് സംഗതമായ ഒരു വിവാദവിഷയമാണ്. പക്ഷേ സ്ഥലച്ചുരുക്കം കൊണ്ട് അതിലേക്കു കടക്കുന്നില്ല.

സാംഖ്യം പോലെ തന്നെ പുരാതനമായതും ബ്രാഹ്മണമതം, ബുദ്ധമതം, ജൈനമതം എന്നിവയ്ക്കു മുമ്പു തന്നെ ഭാരതപാരമ്പര്യത്തിലെ പ്രധാന മുഖങ്ങളിലൊന്നായിത്തീർന്നിരുന്നതുമായ യോഗദർശനം മൂന്നു മതങ്ങളും ധാരാളം പകർത്തി എടുത്തിട്ടുണ്ട്. ഈ മൂന്നു മതങ്ങളുടെയും ആദ്ധ്യാത്മികത യോഗദർശനത്തിൽ അധിഷ്ടിതമാണെന്നു പറയാം.

വിപുലമായ യോഗദർശനത്തിലെ ഒരു ഉൾക്കാഴ്ച മാത്രമേ ഞാനിവിടെ എടുത്തു കാണിക്കുന്നുള്ളു. മനുഷ്യൻ എന്ന പ്രതിഭാസം അതിൽ തന്നെ അപൂർണമാണെന്നും ആ പ്രതിഭാസത്തിന്റെ അടിത്തറയായ ഒരു നിത്യയാഥാർത്ഥ്യവുമായുള്ള താദാത്മ്യംകൊണ്ടു മാത്രമേ മനുഷ്യൻ പൂർണത പ്രാപിക്കുന്നുള്ളു എന്നും യോഗദർശനം വാദിക്കുന്നു. ഇതിനെ

തിരാണ് സെക്കുലറിസത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ച. മനുഷ്യൻ അവനിൽതന്നെ പൂർണ്ണനാണെന്നും മനുഷ്യനുപരിയായി ഒരു അതിരിക്തയാഥാർത്ഥ്യവും ഇല്ലെന്നും സെക്കുലറിസം പഠിപ്പിക്കുന്നത് യോഗദർശനത്തിലെ ഉൾക്കാഴ്ചയ്ക്കു കടകവിരുദ്ധമാണ്. ഒരു ഭാരതീയനായ ഞാൻ സെക്കുലറിസത്തിന്റെ മനുഷ്യൻ അവനിൽതന്നെ പൂർണ്ണനാണെന്നുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചയെ നിഷേധിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ ഒരു ആയിത്തീരലിന് (Becoming) വിധേയനാണ്, എന്നും ആയിത്തീരലിന്റെ ഫലമായി അവനിലുള്ള അവിദ്യ നീങ്ങുമ്പോൾ അവൻ പൂർണ്ണത പ്രാപിക്കുന്നു എന്നുമുള്ള യോഗദർശനത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചയെ ഞാൻ അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അതെനിക്ക് പ്രചോദനം നൽകുന്നു.

ഭാരതീയ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ കിടക്കുന്ന ആദിവാസി ദർശനം, സാംഖ്യദർശനം, യോഗദർശനം എന്നിവ മൂന്നും ബ്രാഹ്മണമതത്തേക്കാൾ പുരാതനവും എല്ലാ മതങ്ങൾക്കും അടിസ്ഥാനമാകേണ്ടതും ആണ്.

ഭാരത സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ അടിത്തറയിൽ ഉള്ള അതിവിപുലമായ മറ്റൊരു ദർശനമാണ് ബുദ്ധദർശനം. ബഹുമുഖങ്ങളായ അഭിപ്രായ വൈവിദ്ധ്യങ്ങളേയും സമ്പ്രദായ ബഹുലതയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഈ ബുദ്ധദർശനസാഗരത്തിൽനിന്ന് പരസ്പരബദ്ധങ്ങളായ രണ്ട് ഉൾക്കാഴ്ചകളെ മാത്രം ഞാൻ ഇവിടെ എടുത്തുകാണിക്കട്ടെ. ഒന്നാമത് "പ്രതീത്യസമുദ്പന്നവാദം." രണ്ടാമത് "ശൂന്യതാവാദം." ഈ രണ്ടു പദങ്ങളെയും സമഗ്രമായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഇവിടെ സ്ഥലമില്ല. എന്നാൽ നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഗോചരമാകുന്ന ലോകത്തിന്റെ സ്ഥിതിയെക്കുറിച്ച് മായാവാദത്തേക്കാൾ ആധുനികചിന്തയോടു നിരക്കുന്നതും അഭികാമ്യമായി എനിക്കു തോന്നുന്നതും ആയ ഒരു ഉൾക്കാഴ്ചയാണ് 'പ്രതീത്യസമുദ്പന്നവാദം.' ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്ന ലോകം മിഥ്യയുമല്ല, സത്യവുമല്ല, രണ്ടുംകൂടെയുള്ള ഒരു സങ്കലനവും അല്ല. പ്രത്യുത മനുഷ്യമനസ്സിനെപ്പോലുള്ള ഒരു പ്രതിഭാസം ഇന്ദ്രിയഗോചരമാകുന്ന ഒരു ലോകത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുമ്പോൾ, നമ്മുടെ മനസ്സിന്റെ ഘടനയും അതിനെ അഭിമുഖീകരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ചില മുഖങ്ങളും ഒരുമിച്ച് ചില പ്രത്യേക സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഉൽപ്പാദിതമാകുന്ന ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമാണ് നമുക്കനുഭവമാകുന്ന ലോകമെന്നുള്ള ബുദ്ധമതത്തിലെ ഉൾക്കാഴ്ച സെക്കുലറിസത്തിലെ naive realism, constructive realism എന്നിവയേക്കാൾ നേരിനുനിരക്കുന്നതും അഭികാമ്യവുമായ ഒന്നായി ഞാൻ കരുതുന്നു.

ശൂന്യതാവാദം അതിഗഹനവും തെറ്റിദ്ധരിക്കാൻ എളുപ്പമുള്ളതുമാണ്.

അസ്തിത്വമുള്ള യാതൊന്നിനും അതിന്റേതായ നിത്യസ്വഭാവം ഇല്ലെന്നും അവ്യക്തതയിൽനിന്നും വ്യക്തതയിലേക്കു വരുമ്പോൾ, രൂപം പ്രാപിക്കുന്നതുമൂലമുള്ള താത്കാലിക യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമേ ഉള്ളൂ എന്നും, രൂപപ്രാപ്തിക്കു മുമ്പുള്ളത് രൂപരഹിതമായ ശൂന്യതയാണെന്നും ശൂന്യതാവാദം പഠിപ്പിക്കുന്നു. എനിക്ക് വളരെ പ്രിയങ്കരമായ ഒരു ഉൾക്കാഴ്ചയാണിതും.

പാശ്ചാത്യദർശനത്തിലെ അനുദിനവ്യതിയാനങ്ങളെ അനുധാവനം ചെയ്യുന്നതിനോട് എനിക്കു വിരോധമൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ അതിന്റെ കുടുക്കുകളിൽ പെട്ട് അതിൽ നിന്നും പുറത്തിറങ്ങാൻ വിഷമിക്കുന്ന പാശ്ചാത്യ മനുഷ്യനെ പോലെ ഭാരതീയരും ആയിത്തീരരുതെന്നും പാശ്ചാത്യർ തന്നെ ഈ കുടുക്കുകളിൽ നിന്നും രക്ഷപെടണമെന്നുമാണ് എന്റെ ആഗ്രഹം. ശ്രീ. കെ. പി. അപ്പൻ പറയുന്നതുപോലെ പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യം നമുക്ക് അനന്യമല്ലെന്നല്ല എന്റെ വാദം. സംപൂർണ മാനവികതയുടെ സ്വരം കേൾക്കാൻ വേണ്ടി ലിബറലിസത്തിലും മാർക്സിസത്തിലും ചെലുത്തുന്ന ശ്രദ്ധ ഭാരതപാരമ്പര്യത്തിലും ചെലുത്തണമെന്നേ എനിക്ക് വാദമുള്ളു. പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യത്തെ പഠിക്കുന്നവരെല്ലാം അതിനെ അടിമകളായി അനുധാവനം ചെയ്യുന്നു എന്നും എനിക്ക് വിവക്ഷയില്ല. പക്ഷേ, ഭാരതത്തിലെ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ശ്രദ്ധയുടെ വലിയ പങ്ക് പിടിച്ചുപറ്റിയത് പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയാണെന്നും ആ ശ്രദ്ധ ഭാരത പാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് കുറച്ചൊക്കെ തിരിച്ചുവിടണമെന്നുമേ എനിക്ക് ആഗ്രഹമുള്ളു.

"കാലത്തിന്റെ ഉദാരമായ രക്ഷ"യിൽ എനിക്ക് വിശ്വാസമില്ല. കാലം പലതും പുറത്തുകൊണ്ടുവരും. പക്ഷേ, അവയെ വിവേചിച്ചറിഞ്ഞ് മനുഷ്യന്റെ പ്രയോജനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കാനുള്ള ചുമതല മനുഷ്യനിൽ തന്നെയാണ് നിക്ഷിപ്തമായിട്ടുള്ളത്.

അഹത്തെയും ബുദ്ധിയേയും ഇത്രവളരെ ആശ്രയിക്കാതെ, പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിനു മുമ്പുള്ള പാശ്ചാത്യചിന്തയെയും പൗരസ്ത്യ ചിന്തയെയും അവഗണിയ്ക്കാതെ, ഇന്നത്തേയ്ക്കുതകുന്ന ഒരു സമഗ്രവീക്ഷണം സൃഷ്ടിക്കാൻ ഭാരതീയർക്കേ കഴിവുള്ളു എന്നാണ് എന്റെ വിശ്വാസം. ഇതു നാം താഴ്മയോടും ബുദ്ധിയോടുംകൂടെ ചെയ്താൽ ഭാരതം മാത്രമല്ല മനുഷ്യരാശി മുഴുവൻ ധന്യമാകും.

(*പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതയും ആധുനികോത്തരതയും*, ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രിഗോറിയോസ്, കറന്റ് ബുക്സ്, കോട്ടയം, 1995, പേജ്)

19

മാർക്സിസം, മതനിരപേക്ഷത, മതം: ചില പുതു പരാമർശങ്ങൾ

പ്രഗത്ഭമതികളായ എന്റെ സുഹൃത്തുക്കൾ ഇ. എം. എസ്., പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള തുടങ്ങിയവർ *ദേശാഭിമാനി*യുടെയും *ചിന്ത*യുടെയും *ഫ്രണ്ട് ലൈനിന്റെയും* പംക്തികളിൽ എന്റെ കോഴിക്കോട്ടെ സെമിനാർ പ്രബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് (നമുക്കാവശ്യം സർവ്വമത സംഗ്രാഹിയായ ഒരു വിശ്വനാഗരികത) എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളെക്കുറിച്ച് പൂർണമായ ഒരു പ്രതികരണം എഴുതാൻ എന്റെ ഇന്നത്തെ ആരോഗ്യനില അനുവദിക്കുന്നില്ല. അതിനാവശ്യമായ റഫറൻസ് കൃതികളെല്ലാം കണ്ടെടുക്കാൻ ഇപ്പോൾ എനിക്ക് കഴിയുന്നുമില്ല. കമ്പ്യൂട്ടർ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുവാൻ എന്റെ ഒരു കൈ പ്രവർത്തനക്ഷമമായി ബാക്കി ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഞാൻ ഈ വരികൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്.

ഈ കാലിക പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങളിൽ എന്റെ വാദമുഖങ്ങളെ നേരിടാൻ ഇത്രയേറെ പംക്തികൾ ചെലവഴിച്ചതിനും എന്റെ വാദമുഖങ്ങളെ ഗൗരവപൂർവ്വം പരിഗണിച്ചതിനും മാത്രമല്ല എനിക്കവരോട് കൃതജ്ഞത ഉള്ളത്. ഈ വാദ വിവാദങ്ങളിലെല്ലാം അവരെന്നോടു പ്രകടിപ്പിച്ച അങ്ങേയറ്റത്തെ ബഹുമാനാദരങ്ങൾക്കും ഞാൻ കൃതജ്ഞത രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. എന്റെ വ്യക്തിപരമായ മതവിശ്വാസത്തെക്കുറിച്ച് സ്വന്തമായ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ വിലയിരുത്തൽ നടത്താൻ ഇ. എം. എസ്. ഒരു പൂർണ്ണ ലേഖനം പോലും എഴുതുകയുണ്ടായി. പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ളയാകട്ടെ ഞാൻ അർഹിക്കുന്നതിലേറെ ആദരവോടെ എന്റെ അറിവിനെയും നേട്ടങ്ങളെയും കുറിച്ച് വിലയിരുത്തുകയും അദ്ദേഹത്തിനെന്നോടുള്ള ബൗദ്ധികമായ കടപ്പാടുകളെ അതിശയോക്തിയോടെ അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതദ്ദേഹം ഇതിനു മുമ്പും ചെയ്തു കേട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഈ ലേഖനത്തിൽ മൂന്നു കാര്യങ്ങളാണ് ഞാൻ ഊന്നിപ്പറയാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഒന്നാമതായി മതനിരപേക്ഷതയെക്കുറിച്ച് ഞാൻ നേരത്തെ തന്നെ പറഞ്ഞ കാര്യങ്ങൾ ചുരുക്കമായി സംഗ്രഹിക്കാം. രണ്ടാമതായി ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിലും കർമ്മപരിപാടി എന്ന നിലയിലും മാർക്സിസം ഇന്നു നേരിടുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണ് എന്നതിനെക്കുറിച്ചുള്ള എന്റെ ധാരണകൾ വളരെ ചുരുക്കി വിവരിക്കാം. മൂന്നാമതായി സമൂഹത്തിലും സംസ്ക്കാരത്തിലും മതത്തിനുള്ള സ്ഥാനത്തെക്കുറിച്ച് എനിക്കുള്ള അഭിപ്രായങ്ങൾ ചുരുക്കി പുനരവതരിപ്പിക്കാം. അത് ഉപസംഹരിക്കുമ്പോൾ എന്റെ വ്യക്തിപരമായ മതവിശ്വാസത്തിന്റെ സത്ത

യും കാരണങ്ങളും ചുരുക്കമായി വിവരിക്കുകയും ചെയ്യാം. ഈ വിവാദ ത്തിൽ ഉയർന്നുവന്ന മറ്റ് പ്രശ്നങ്ങൾ സംബന്ധിച്ച് എഴുതിപോകുന്ന തോടൊപ്പം കഴിയുന്നത്ര പരാമർശിക്കുകയും ചെയ്യാം.

മതനിരപേക്ഷം, മതനിരപേക്ഷതാവാദം, ആധുനിക ശാസ്ത്രം

നിഘണ്ഡുവിൽ കാണുന്ന അർത്ഥത്തിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്ത മായ അർത്ഥമാണ് ഇന്ത്യൻ ബുദ്ധിജീവികൾ 'മതനിരപേക്ഷം' എന്ന തിനും 'മതനിരപേക്ഷതാ വാദം' (സെക്കുലർ, സെക്കുലറിസം) എന്ന തിനും നൽകുന്നതെന്ന വസ്തുത ഞാൻ അംഗീകരിക്കുന്നു. നമ്മുടെ സർക്കാരും ഭരണകക്ഷിയായ കോൺഗ്രസ്സും ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാന ങ്ങളും മതനിരപേക്ഷതാവാദത്തെ ഏകദേശം താഴെ പറയുംപോലെ യാണ് നിർവ്വചിച്ചിരിക്കുന്നത്. മതനിരപേക്ഷതയുടെ ഇന്ത്യൻ രൂപത്തിന്റെ മുഖ്യതത്വങ്ങൾ ഇവയാണ്.

(i) മതവും രാഷ്ട്രീയവും തമ്മിലുള്ള പൂർണ വിഭജനം.

(ii) എല്ലാ മതങ്ങളോടും ഒരേപോലെ പെരുമാറണം. ഗവൺമെന്റ് ഇവ യിൽ നിന്നെല്ലാം സമദൂരത്തിൽ വർത്തിക്കും.

(iii) ഭരണകൂടത്തിൽ നിന്നോ ഭരണകൂടത്തിന്റെ പിന്തുണയുള്ള സ്ഥാപനങ്ങളിൽ നിന്നോ ഒരു മതത്തിനും സവിശേഷ പരിഗണനകൾ ലഭിക്കുന്നതല്ല.

(iv) സ്വയം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്ന ഏതു മതത്തിൽ ചേർന്നു പ്രവർത്തി ക്കുവാനും, ഒന്നിലും ചേരാതെ കഴിയാനും എല്ലാ ഭാരതീയർക്കും സ്വാത ന്ത്ര്യമുണ്ടായിരിക്കും (തീർച്ചയായും നിലവിലുള്ള നിയമങ്ങൾക്കു വിധേ യമായി വേണം വിശ്വാസാചാരങ്ങൾ).

(v) മതം തികച്ചും ഒരു സ്വകാര്യ ഏർപ്പാടായിരിക്കണം. വിദ്യാഭ്യാ സം, വൈദ്യസേവനം, രാഷ്ട്രീയ സ്ഥാപനങ്ങൾ, മാധ്യമപ്രവർത്തനം എന്നിവ ഉൾപ്പെടെ പൊതുജീവിതത്തിൽ അതിനൊരു സ്ഥാനവും ഉണ്ടാ യിരിക്കരുത്.

ഓക്സ്ഫോർഡ് അഡ്വാൻസ് ലേണേഴ്സ് ഡിക്ഷ്ണറി, *സെക്യൂലർ* എന്നതിനു നൽകുന്ന അർത്ഥം ഇതാണ്: 'ലൗകികം; ആത്മീയമോ മത പരമോ ആയ ഏർപ്പാടുകളുമായി ബന്ധമില്ലാത്തത്' (പുറം 1143). മതനി രപേക്ഷതാ വാദത്തെപറ്റി അതിൽ പറയുന്നത്: "സന്മാർഗം, വിദ്യാഭ്യാസം മുതലായ കാര്യങ്ങൾ മതത്തെ ആധാരമാക്കി അരുത് എന്ന വിശ്വാസം." സെക്കുലറിസ്റ്റ് അഥവാ മതനിരപേക്ഷതാ വാദി എന്നതിന്റെ നിർവ്വചനം: "മതനിരപേക്ഷതയിൽ വിശ്വസിക്കുന്നയാളോ അതിനെ അനുകൂലിക്കുന്ന ആളോ." ഇതിൽ നിന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നത് മതനിരപേക്ഷതാ വാദവും ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ്, ഒരു വീക്ഷണകോൺ ആണ്, ഒരു മതരൂപമാണ്

എന്നത്രേ! ചരിത്രപരമായി പറഞ്ഞാൽ ജി. ജെ. ഹോളിയോക്ക് (1877–1907) കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ടിൽ സൃഷ്ടിച്ച ഒരു അർധമത പ്രത്യയശാസ്ത്രമാണ് സെക്കുലറിസം. ആധുനിക ശാസ്ത്രവുമായി പൊരുത്തപ്പെടാത്തതിനാൽ എല്ലാ പരമ്പരാഗത മതങ്ങളും അപ്രസക്തമാവുകയും അതുകൊണ്ട് ആധുനിക മാനവരാശിക്ക് അസ്വീകാര്യം ആകുകയും ചെയ്യുന്ന ശാസ്ത്രയുഗത്തിൽ സെക്കുലറിസം മാത്രമാണ് പ്രായോഗികമായ ഏകമതം എന്നദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിച്ചു.

വെളിപാടുകളോ വിശുദ്ധ ഗ്രന്ഥങ്ങളോ പൗരോഹിത്യമോ ഇല്ലാത്ത ഒരു മതം. ഇംഗ്ലണ്ടിൽ ഇതാദ്യം ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ ഇടയിൽ പ്രചരിച്ചു. പിന്നീടത് അമേരിക്കയിലും വ്യാപിച്ചു. രണ്ടു തലമുറക്കാലത്ത് ഈ രണ്ടു രാജ്യങ്ങളിലും അത് വളർന്നു വ്യാപിച്ചു. മാത്രമല്ല, അവർ സ്വന്തമായി സണ്ടേസ്ക്കൂളുകളും ചോദ്യോത്തര രൂപത്തിലുള്ള ഉപദേശ വിധികളും വികസിപ്പിച്ചെടുത്തു. രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധാനന്തരം ഒരു സംഘടിത മതമെന്ന നിലയിൽ അത് അലസിപ്പോയി. പിന്നീടത് ശാന്തമായി ആധുനിക ലിബറലിസത്തിൽ ലയിച്ചു. നമ്മുടെ വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയിലൂടെ ഈ മതം നമ്മുടെ ചിന്താധാരയിൽ ഇഴുകിച്ചേർന്നു. ആധുനിക ലിബറലിസം പൊതുവെ ഈ മതനിരപേക്ഷ പാരമ്പര്യം പിൻതുടരുന്നു. മാർക്സിസ്റ്റ് പൈതൃകവും അങ്ങനെതന്നെ. 17–ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ 19–ാം നൂറ്റാണ്ടു വരെയുള്ള കാലയളവിൽ യൂറോപ്പിൽ വളർന്നുവന്ന എൻലൈറ്റൻമെന്റ് (പ്രബുദ്ധത) പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ സന്തതികളാണ് ലിബറലിസവും മാർക്സിസവുമെന്ന് ഞാൻ കരുതുന്നു.

വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതിക വാദത്തിന് മാർക്സിസം ഒരു ദാർശനികാടിത്തറ നൽകാൻ ശ്രമിച്ചു. വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതികവാദമാണ്, മാർക്സിസത്തിന്റെ സെക്യുലറിസത്തിന്റെ രൂപം. ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യം ശാസ്ത്രത്തിൽ ഉണ്ടായ പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ചകളെ ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ട് ഭൗതികവാദത്തെ പുനർനിർവചിക്കാൻ ലെനിൻ നടത്തിയ ശ്രമത്തെക്കുറിച്ച് പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ള പറയുന്നുണ്ട്. ദ്രവ്യവും ഊർജ്ജവും പരസ്പരം മാറ്റിത്തീർക്കാവുന്നതാണ്. ഒരേ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ രണ്ടു രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നായിരുന്നു ശാസ്ത്രത്തിലെ പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ച. ഇതുപ്രകാരം മനുഷ്യന്റെ ആത്മനിഷ്ഠമായ ഗ്രഹണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയമാകുന്ന എന്തും, ഖരമായാലും ദ്രവ്യമായാലും, വാതകമായാലും ഊർജ്ജമായാലും പദാർത്ഥം തന്നെ എന്നാണ് ലെനിൻ പുനർനിർവചിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. ബാഹ്യലോകത്തെ, മനുഷ്യാവബോധം സത്യസന്ധമായി പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. പരിണാമത്തിന്റെ അന്ത്യദശയിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യം സംബന്ധിച്ച ഒരു സമവർത്തിയായ പ്രതിഭാസം ആണ് ആ അവബോധം. അല്ലാതെ അതിനു മുമ്പ് രൂപം കൊണ്ട

തല്ല. ദ്രവ്യോല്പാദനത്തിന് മുമ്പ് അവബോധം നിലവിലിരുന്നു എന്ന് സങ്കല്പിക്കുന്ന ആശയവാദത്തെ മാർക്സിസം വിമർശിക്കുന്നത് ഈ സങ്കല്പത്തെയാണ്. അവബോധമുൾപ്പെടെയുള്ള സകലമാന വൈരുദ്ധ്യാത്മക വികാസത്തിന്റെയും സാധ്യത ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ് പ്രാഥമികം (അവബോധം അതിനെ തുടർന്ന്) എന്നതത്രെ.

കഴിഞ്ഞ മൂന്നു പതിറ്റാണ്ടു കാലത്ത് പാശ്ചാത്യ രാഷ്ട്രങ്ങളിൽ ഉണ്ടായ ശാസ്ത്രദർശന വികാസം മേൽചേർത്ത വാദത്തിനെതിരെ ചില പുതിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഉയർത്തുന്നു. ബാഹ്യ യാഥാർത്ഥ്യം സത്യസന്ധമായി മനുഷ്യാവബോധത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുവെന്നു കരുതാൻ വേണ്ട ദാർശനികമോ ശാസ്ത്രീയമോ ആയ തെളിവുകളൊന്നും ഇന്നില്ല എന്നതാണ് ആദ്യത്തെ കാര്യം. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ എങ്ങിനെയോ അങ്ങിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന് കഴിയുമെന്ന് ഏതാനും പതിറ്റാണ്ടുകൾ മുമ്പുവരെ നിലനിന്നിരുന്ന ധാരണ ഇനിമേൽ നിലനിൽക്കുന്നതല്ല. മനുഷ്യന്റെ ആത്മവത്ത എല്ലാ ഗ്രഹണ പ്രക്രിയയുടെയും അവിഭാജ്യ ഘടകമാണെന്ന് മാത്രമല്ല ഗ്രഹണത്തിൽ നിന്നും ആത്മവത്തയിൽ നിന്നും വ്യതിരിക്തമായി യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അറിയാൻ നമുക്കാവുകയുമില്ല. ഗ്രഹണകർമ്മത്തിനു നാം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ഐന്ദ്രികവും മാനസികവും ആയ ഉപാധികൾ നാം ഗ്രഹിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. നിരീക്ഷകന്റെ അഥവാ നിരീക്ഷകയുടെ ഗ്രഹണോപാധി ഗ്രഹിത യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അവിഭാജ്യ ഘടകമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. നമ്മുടെ ഗ്രഹണാതീതമായ യാഥാർത്ഥ്യം എന്തെന്ന് ഒരിക്കലും കണ്ടുപിടിക്കാനാവുകയുമില്ല. ബുദ്ധൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയ പോലെ നാം ഗ്രഹിക്കുന്ന ലോകം "പ്രതീത്യ സമുല്പന്നമാണ്." അതായത് സോപാധികമായി സഹജാതം. നമ്മുടെ മാതിരിയുള്ള മനസ്സായിരിക്കെ, അതിനു ബാഹ്യമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ലോകം മനുഷ്യമനസ്സിൽ അത് ഏറ്റുമുട്ടുമ്പോൾ സിദ്ധിക്കുന്ന ഉല്പന്നം മാത്രമാണ്. അതുപോലെ തന്നെ ആ ലോകം യാഥാർത്ഥ്യമെന്നും മറ്റേ ലോകം അയഥാർത്ഥമെന്നും പറയുന്നതും യാഥാർത്ഥ്യായഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ സമന്വയിക്കുന്നതും അസത്യമായിരിക്കുമെന്നും ബുദ്ധമതക്കാർ പറയുന്നു. അത്തരം ഒരു ലോകം നമ്മുടെ അവബോധത്തിൽ ചില സവിശേഷ സാഹചര്യങ്ങളിൽ ഉയർന്നു കാണുന്നു എന്നേ പറയാനാവൂ.

ഏറെക്കുറെ ഇതു തന്നെയാണ് ആധുനിക ശാസ്ത്ര ദാർശനികർ പറയുന്നതും – ഒരുപക്ഷേ കുറെ എന്നതിനേക്കാൾ ഏറെ എന്നു പറയാം. അനാത്മനിഷ്ഠമായ വസ്തുനിഷ്ഠത എന്നൊന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാ ഗ്രഹണ പ്രക്രിയയും സ്വഭാവേന തന്നെ ആത്മനിഷ്ഠമാണ്. ശാസ്ത്രത്തിൽ 'തെളിയിക്കപ്പെട്ട സത്യം' എന്നൊന്നില്ല. എന്തു

കൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാ ശാസ്ത്രീയ തെളിവുകളും ആഗമികമായേ പറ്റൂ. പരിമിതമായ ഏതാനും അനുഭവങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള സാമാന്യവൽക്കരണം. അവ ഭാവി അനുഭവങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ തെളിവിന് വിധേയവുമാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠയാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്നും ഉരുത്തിരിയുന്നതല്ല ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തം; മനുഷ്യഭാഷയിലും സംവർഗങ്ങളിലും മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് മാത്രമാണ്. പ്രയോഗത്തിനു പ്രയോജനപ്രദവും പൊതുവെ പരസ്പരം പൊരുത്തപ്പെടുന്നതുമായി കാണപ്പെടുന്ന മനുഷ്യനിർമ്മിതികൾ എന്ന് മാത്രമേ ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ച് അങ്ങേയറ്റം പോയാൽ നമുക്കു പറയാനാവൂ. അതുകൊണ്ട് സത്യത്തിലേക്ക് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പാത മാത്രമേയുള്ളൂ എന്നും അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രരീത്യാ തെളിയിക്കപ്പെടാൻ കഴിയാത്ത ഒന്നും ശാസ്ത്രമല്ലെന്നും മറ്റുമുള്ള പഴയ അവകാശവാദങ്ങൾ വിവരമുള്ള ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരോ ശാസ്ത്രദാർശനികരോ ഇനിമേൽ ഉന്നയിക്കുകയില്ല. ശാസ്ത്ര സാങ്കേതികവിദ്യ മനുഷ്യരാശിയുടെ മഹത്തായ നേട്ടങ്ങളിലൊന്നാണെന്നും അതിന്റെ സഹായം കൂടാതെ ഇന്നത്തെ സാഹചര്യങ്ങളിൽ മനുഷ്യജീവിതം അസാധ്യമാകുമെന്നും ഇനിയും പറയാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ മേലുള്ള കുത്തകാവകാശവാദങ്ങൾ ശാസ്ത്രം കൈവെടിഞ്ഞേ മതിയാകൂ.

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ശാസ്ത്രധാരണയേയും വിജ്ഞാനത്തിന്റെ മേൽ അതുന്നയിച്ച കുത്തകാവകാശവാദത്തെയും ആധാരമാക്കിയാണ് മതനിരപേക്ഷതാ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പടുത്തുയർത്തിയത്. ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിൽ വേരോട്ടമില്ലാത്ത കാലഹരണപ്പെട്ട ഒരു വിശ്വാസ വ്യവസ്ഥയാണ് മതനിരപേക്ഷതാ പ്രത്യയശാസ്ത്രം. എല്ലാ മതങ്ങളുടെയും പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും ചങ്ങലക്കെട്ടുകളിൽ നിന്ന് മനുഷ്യരാശിയെ മോചിപ്പിക്കാനുതകുന്നതായ മതനിരപേക്ഷതാ പ്രത്യയശാസ്ത്രം വിമോചിത മാനവരാശിയുടെ വിലപ്പെട്ട നേട്ടമായി ഒരു കാലത്ത് അവകാശപ്പെട്ടിരുന്നു. പ്രായപൂർത്തിയെത്തിയ മാനവരാശിയുടെ 'പോസിറ്റീവ്' (വാസ്തവികവും അനുഭവൈകവേദ്യവും) വിജ്ഞാനമാണ് ശാസ്ത്രം എന്നു കരുതപ്പെട്ടു. മതവും മെറ്റാഫിസിക്സും (അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം, സത്താമീമാംസ മുതലായവ) മറ്റും മനുഷ്യരാശിയുടെ ബാല്യത്തിലേയും കൗമാരത്തിലേയും ചിന്തയാണെന്നു വിധിക്കപ്പെട്ടു. ശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ലാഘവ ശുഭ ചിന്തയെയാണ് ഇപ്പോൾ ശാസ്ത്രദർശനം തന്നെ തകർത്തു കളഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

യാഥാർത്ഥ്യം എങ്ങിനെയാണോ അങ്ങിനെ തന്നെ നാമവയെ ഗ്രഹിക്കുന്നു എന്നും നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമായ ലോകം മാത്രമേ നിലവിലുള്ളു എന്നും മറ്റുമുള്ള സെക്കുലർ സമർത്ഥനങ്ങൾക്ക് ആധു

നിക ശാസ്ത്രത്തിൽ അടിസ്ഥാനമില്ലെന്നു പറയേണ്ടി വന്നത് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. ദൈവാസ്തിത്വത്തെ നിഷേധിക്കാനോ സമർത്ഥിക്കാനോ ശാസ്ത്രത്തിനു കഴിവില്ല. അത് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മേഖലയല്ല. അതുപോലെ തന്നെ മാനവികാസ്തിത്വത്തിന്റെ അർത്ഥവും പ്രാധാന്യവും സംബന്ധിച്ച സർവപ്രധാന കാര്യങ്ങളും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അന്വേഷണരീതികൾക്കും പ്രവർത്തനമേഖലയ്ക്കും പുറത്താണ്. നാസ്തികവാദത്തെയോ ആസ്തികവാദത്തെയോ ന്യായീകരിക്കാനോ തെളിയിക്കാനോ ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിനാവില്ല.

ദ്രവ്യ (പദാർത്ഥം) മാണോ അവബോധമാണോ ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് എന്ന വാദം ഇപ്പോൾ തികച്ചും നിരർത്ഥകമായിരിക്കുന്നു. പരിണാമത്തെയും പ്രപഞ്ചോല്പത്തിയെയും കുറിച്ചുള്ള സമകാലിക സിദ്ധാന്തങ്ങൾ നാം ഗൗരവപൂർവ്വം കണക്കിലെടുത്താൽ എന്താണ് മനസ്സിലാകുന്നത്. 'ബൃഹദ് സ്ഫോടന'ത്തെ (ബിഗ് ബാങ്ങ്) തുടർന്ന് അത്യുഗ്രതാപനിലവാരത്തിലുള്ള ഊർജ്ജം മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. അത് ഖരമായോ ദ്രവമായോ വാതകമായോ പ്ലാസ്മയായോ രൂപാന്തരപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. പരിണാമത്തിലെ 'മാനവ കേന്ദ്രീകൃത തത്വം' (ആന്ത്രോപിക് പ്രിൻസിപ്പൾ) അംഗീകരിക്കുന്നവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പരിണാമപ്രക്രിയയുടെ തുടക്കം തൊട്ടേ മാനവോദയത്തിലേക്കുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ചായ്‌വോടുകൂടിയ നീക്കം ഉണ്ടായിരുന്നതായി മനസ്സിലാക്കാം. ആകസ്മികമായ ചേരുവകളുടെയും പരിവർത്തനങ്ങളുടെയും ഫലമായി അത് സംഭവിക്കുമായിരുന്നില്ല. ആശയവാദവും ഭൗതികവാദവും തമ്മിൽ 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിൽ നടന്ന വിവാദം അപ്പാടെ നിരർത്ഥകങ്ങളായ പൂർവ്വപക്ഷങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയായിരുന്നു എന്നിപ്പോൾ തോന്നുന്നു.

നമ്മുടെ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഗോചരമായ ലോകം മാത്രമേയുള്ളു എന്നും അതുകൊണ്ട് അത് മാത്രമേ നാം പരിഗണിക്കേണ്ടതുള്ളു എന്നും ഉള്ള അശാസ്ത്രീയവാദം ചില അന്യായമായ ആവശ്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതിലേക്കാണ് ചെന്നെത്തുന്നത്. വിദ്യാഭ്യാസം, ചികിത്സ, സർക്കാർ, സംവേദന മാധ്യമങ്ങൾ തുടങ്ങിയവയെല്ലാം മനുഷ്യരുടെ മതവിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്ന് വേർതിരിച്ചു നടത്തണമെന്നതാണ് ഈ ആവശ്യങ്ങൾ. ശാസ്ത്രീയാടിത്തറയില്ലാത്ത ഈ ആവശ്യങ്ങൾ തിരസ്കരിച്ചേ മതിയാവൂ. മാർക്സിസ്റ്റുകാർ ഉൾപ്പെടെയുള്ള നമ്മുടെ ബുദ്ധിജീവികൾ പടിഞ്ഞാറു നിന്നും ഇറക്കുമതി ചെയ്ത ഈ കാലഹരണപ്പെട്ട പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ കടിച്ചുതൂങ്ങിക്കിടക്കുന്നതും ഖേദകരം തന്നെ. നമ്മുടെ ഭരണകൂടത്തിന്റെയും സംസ്ക്കാരത്തിന്റെയും അടിത്തറയ്ക്ക് രൂപകല്പന ചെയ്യാൻ നാം നമ്മുടെ സ്വന്തം സർഗശക്തിയും ഭാവനയുമാണ് ഉപയോഗിക്കേണ്ടത്. അവശ്യ സന്ദർഭങ്ങളിൽ പടിഞ്ഞാറു നിന്നും പഠിക്കേണ്ടത്

പഠിക്കാം. എന്നാൽ നമ്മുടെ സ്വന്തം സമ്പന്നമായ സാംസ്കാരിക പൈതൃകത്തിന്റെ വിഭവങ്ങളെ പൂർണമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തണം.

മാർക്സിസം ഇന്നു നേരിടുന്ന വെല്ലുവിളികൾ

കഴിഞ്ഞ നൂറു വർഷത്തിനിടയിൽ രണ്ടാമത്തെ വൻ പരാജയത്തെയാണ് ഇപ്പോൾ മാർക്സിസം തരണം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ആദ്യത്തെ പരാജയം കഴിഞ്ഞ നൂറ്റാണ്ട് സമാപിക്കുന്ന സന്ദർഭത്തിലായിരുന്നു. എഡുവേർഡ് ബെൺസ് റ്റൈനിന്റെയും പിന്നീട് ലിയോൺ ട്രോട്സ്കിയുടെയും നേതൃത്വത്തിൽ രണ്ടാം ഇന്റർനാഷനിലെ സോഷ്യൽ ഡെമോക്രാറ്റിക് കക്ഷികളാണ് ഈ പരാജയം ഏൽപിച്ചത്. ഈ യൂറോപ്യൻ പരിഷ്ക്കരണവാദികളിൽ നിന്നു കമ്യൂണിസത്തെ രക്ഷിച്ചത് ലെനിനായിരുന്നു. ശിൽപിയും നിർമ്മാതാവുമെന്ന നിലയിൽ ലെനിൻ പടുത്തുയർത്തിയ പുതിയ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയാണിപ്പോൾ ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ സമാപനവേളയിൽ തകർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഗൊർബച്ചോവിനെപ്പോലുള്ള ലാഘവബുദ്ധികളും വഴിതെറ്റിയവരുമായ സോവിയറ്റ് നേതാക്കളുടെ ഒത്താശയോടെ വികസിത മുതലാളിത്ത രാഷ്ട്രങ്ങളിലെ ഏജൻസികൾ ശ്രദ്ധാപൂർവ്വം ആസൂത്രണം ചെയ്തു നടപ്പിലാക്കിയ അട്ടിമറിയിലൂടെയാണ് ഈ കൃത്യം നിർവഹിച്ചത്.

എന്നാൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ അന്ത്യം കുറിക്കുന്നതിന്റെ അടുത്തൊന്നും അവർക്കെത്താനായിട്ടില്ല. ഇതിനകം തന്നെ റഷ്യയിലും പോളണ്ടിലും നവശക്തിയാർജിച്ച് അത് ഉയർന്നു തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അവിടങ്ങളിൽ ലക്ഷോപലക്ഷം ജനങ്ങൾ ഇപ്പോഴും ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിലാണ് പ്രതീക്ഷകൾ അർപ്പിച്ചിരിക്കുന്നത്. സകലർക്കും തൊഴിലുള്ള ഒരു സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ, സാമൂഹ്യ ധനസഹായത്തോടെയുള്ള വിദ്യാഭ്യാസവും സാമൂഹ്യരക്ഷയും ഭവന സംവിധാനവും ഗതാഗതസൗകര്യവും ആരോഗ്യപരിപാലനവും ലഭിക്കുന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിലാണവർ കണ്ണുനട്ടിരിക്കുന്നത്. ഭൂഗർഭ കൊള്ളസംഘമായ മാഫിയയ്ക്കും സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ക്രിമിനൽവൽക്കരണത്തിനും എതിരെ നിർണ്ണായക നടപടികൾ അവരാവശ്യപ്പെടുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തിരിച്ചുവരവിന്റെ ആദ്യഘട്ടത്തിലെ ഉൽസാഹതിമിർപ്പിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട സ്വാർത്ഥതയും അത്യാഗ്രഹവും മുറ്റിയ സാമൂഹ്യ വിരുദ്ധ വ്യക്തിത്വത്തിനെതിരേ പടിപടിയായുള്ള സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യക്തിത്വ വികസനത്തിനവർ വെമ്പൽ കൊള്ളുന്നു. കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടികൾ അധികാരത്തിലെത്തിയാലും ഇല്ലെങ്കിലും ഈ പ്രവണത പല രാഷ്ട്രങ്ങളിലും തീർച്ചയായും വളർന്നുവരും. തൽക്കാലം മുതലാളിത്തവുമായി ഏറ്റുമുട്ടുന്ന നടപടിക്കവർ അത്ര പ്രാധാന്യം കൽപിച്ചെന്നു വരില്ല. എന്നാൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അപ

മാനവീകരണ സ്വഭാവത്തിന്റെ അനുഭവം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നതോടെ ആ സംഘട്ടനവും അനിവാര്യമാകും.

കഴിഞ്ഞ കാലത്തെ തെറ്റുകളിൽ നിന്നു കമ്യൂണിസം പാഠങ്ങൾ പഠിക്കും. തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ സർവാധിപത്യമെന്നത് പാർട്ടിയുടേയോ പാർട്ടിയുടെ തലപ്പത്തിരിക്കുന്ന ചിലരുടെയോ സർവാധിപത്യമല്ലെന്നവർ പഠിക്കും. ജനാധിപത്യപരവും പരസ്പര പരിഗണനയോടു കൂടിയതുമായ ബന്ധങ്ങൾ അത് മനുഷ്യന് സംഘടനയുടെ സത്തയാണെന്നും, പരസ്പര വിശ്വാസം നശിച്ചാൽ പിന്നെ ആളുകളെ ഒരുമിച്ചുനിർത്താൻ ഭീതി മാത്രമേ അവശേഷിക്കൂ എന്നും, അത് തന്നെ നീണ്ടനാൾ നിലനിൽക്കില്ലെന്നും അവർ മനസ്സിലാക്കും. നേതാക്കൾക്ക് അധികാരം കയ്യാളാൻ കഴിയണമെങ്കിൽ സ്വന്തം താൽപര്യങ്ങളേക്കാൾ കൂടുതൽ ജനകീയ താൽപര്യങ്ങൾക്ക് മുൻഗണന നൽകുകയും ജീവിതശൈലിയിൽ സന്യാസതുല്യമായ ലാളിത്യവും വൈയയക്തികവും സാമൂഹ്യവും ആയ അച്ചടക്കവും പുലർത്തണമെന്നും അവർ മനസ്സിലാക്കും. പാർട്ടിയുടെ താൽക്കാലിക താല്പര്യങ്ങൾക്കുതകുന്നവയെല്ലാം ജനതാൽപര്യവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്നതായിരിക്കണമെന്നില്ല. പാർട്ടിയുടെ ഹ്രസ്വകാല താൽപര്യത്തിന്റെ ബലിപീഠത്തിൽ സത്യസന്ധതയും ആത്മാർത്ഥതയും അത്ര അനായാസമായി ഹോമിച്ചുകൂട. നേതാക്കൾ വിധിക്കുന്നതെല്ലാം അടിമകളെപ്പോലെ ജനങ്ങളും കാഡർമാരും അനുസരിച്ചുകൊള്ളുമെന്നും കരുതിക്കൂട. സത്യസന്ധമായ തീരുമാനങ്ങൾ ഉത്തമബോധ്യത്തോടെ കൈക്കൊള്ളുവാൻ നേതാക്കൾ തങ്ങളുടെ ഉചിതജ്ഞത പ്രകടിപ്പിക്കണം. ജനങ്ങൾക്കും പൊതുസ്ഥാപനങ്ങളുടെ നടത്തിപ്പിനും വേണ്ടി തീരുമാനങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുന്ന രീതി ജനാധിപത്യപരവും വികേന്ദ്രീകൃതവും ആയിരിക്കണം – എന്നിങ്ങനെയുള്ള പാഠങ്ങളാണ് കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ അനുഭവത്തിൽ നിന്നും പഠിക്കേണ്ടതും പഠിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതും.

മാർക്സിസ്റ്റുകാർ അല്ലെങ്കിൽ കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ ആത്മപരിശോധന നടത്തി മുൻകാലത്തെ പരാജയങ്ങളിൽ നിന്ന് പാഠങ്ങൾ പഠിക്കാൻ വളരെയേറെ ശ്രമിക്കേണ്ട ഒരു കാലമാണിത്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അകത്തുനിന്നും ജീർണത സംഭവിക്കാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അവർ രൂപകൽപന ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മാർക്സിസത്തിന് ഇന്ന് ലെനിന്റെ കഴിവും പദവിയുമുള്ള ഒരാളെ വേണ്ടിയിരിക്കുന്നു – അല്ലെങ്കിൽ ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ മാർക്സിസത്തിനു വേണ്ടി ലെനിൻ ചെയ്ത കാര്യങ്ങൾ ചെയ്യാൻ കഴിവുള്ള ഒരു സാർവദേശീയ നേതൃസംഘം. ആ നേതൃസംഘം ചെയ്യേണ്ട കാര്യങ്ങൾ: വികസിത അല്ലെങ്കിൽ പിൽക്കാല മുതലാളിത്തത്തിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങൾ പൂർണമായി

കണക്കിലെടുക്കണം, പുത്തൻ കൊളോണിയലിസാനന്തര സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ പുതിയ രൂപഭേദങ്ങളും വ്യാപാരബന്ധങ്ങളും വിപണിയുടെ ആഗോളവൽക്കരണവും ലോക വ്യാപാര സംഘടനയുടെ രൂപീകരണവും ഐക്യരാഷ്ട്രസഭ അമേരിക്കയുടെയും കൂട്ടരുടെയും ചൊൽപടിയിലായ അവസ്ഥയും ദേശീയവും സാർവദേശീയവും ആയ വ്യവസായ - വ്യാപാര കോർപ്പറേഷനുകൾക്ക് കുറെക്കൂടി സാമൂഹ്യോത്തരവാദിത്വ ബോധം നിർബന്ധിച്ചോ പ്രേരിപ്പിച്ചോ നൽകേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയും കണക്കിലെടുത്ത് വിലയിരുത്തി പോംവഴികൾ ആരായണം.

പാക്കേജിംഗ്, പരസ്യം, വിൽപ്പന, അനാവശ്യവും കൃത്രിമവുമായ ആവശ്യങ്ങൾ ഉപഭോക്താക്കളിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സമ്പ്രദായം തുടങ്ങി ഉപഭോക്തൃ പ്രശ്നത്തിന്റെ അനാരോഗ്യ വശങ്ങൾ അവർ പരിശോധിക്കണം. ഒരു ആഗോള ധനകാര്യ വ്യവസ്ഥയുടെ കൈവശം ചെന്നുചേർന്നിരിക്കുന്ന ദുഷ്ടവും അന്യായവും ചൂഷണാത്മകവും മർദ്ദകവും ആയ അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങൾ; വികസ്വരരാജ്യങ്ങളുടെ മേലുള്ള ദുർവഹമായ കടഭാരം; കമ്പോളശക്തികളുടെ താൽപര്യ സംരക്ഷണത്തിനുതകുന്ന സാർവദേശീയ വികസന പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വെല്ലുവിളിക്കൽ; വാർത്താവിതരണവും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനവും വിൽപ്പനച്ചരക്കുകളായി മാറ്റുന്ന നടപടികൾ; മിക്ക രാഷ്ട്രങ്ങളുടെയും സമ്പദ് വ്യവസ്ഥയുടെ മേൽ അട്ടയെപ്പോലെ കടിച്ചുപിടിച്ചു ചോരയൂറ്റുന്ന സൈനിക പ്രവണത; ഉഗ്രവാദത്തിന്റെയും ഹിംസയുടെയും വ്യാപകമായ വർദ്ധനവ്, മയക്കുമരുന്ന് സേവയുടെയും എയ്ഡ്സ് പോലുള്ള മാരകരോഗങ്ങളുടെയും വ്യാപനം - ഇങ്ങനെ പലതും മേൽപ്പറഞ്ഞ ആധുനിക നേതൃക്കൂട്ടായ്മ കണക്കിലെടുത്ത് ഭാവിപരിപാടികൾ ആസൂത്രണം ചെയ്യണം. ആവശ്യമായ ഇടങ്ങളിൽ പ്രാദേശികമായ വ്യത്യാസങ്ങൾക്ക് സൗകര്യം നൽകുംവിധം ജനങ്ങളുടെ പിന്തുണയോടെ ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യ രാഷ്ട്രീയ പരിപാടി അവർ ആവിഷ്ക്കരിക്കണം.

ഇപ്പോൾ യാതൊരു പ്രയോജനവും ചെയ്യാത്ത പഴയ ചില വരട്ടുവാദ നിലപാടുകൾ പുനഃപരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുക എന്നത് ഒരുപക്ഷേ ഇതിനേക്കാളെല്ലാം പ്രധാന്യമർഹിക്കുന്ന നടപടിയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്: ശാസ്ത്രീയമായ പിൻബലമില്ലാത്ത നിരീശ്വര - ഭൗതികവാദ ദാർശനികാടിത്തറ ആഴത്തിൽ പഠിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കാതെ എല്ലാവിധ മത - സാംസ്ക്കാരിക പൈതൃകങ്ങളോടും കൈക്കൊണ്ടുവരുന്ന അന്ധമായ എതിർപ്പ്; ആദിവാസികളും ഗോത്രവർഗ്ഗക്കാരുമുൾപ്പെടെയുള്ള ലോകജനതയുടെ സമ്പന്നമായ പൈതൃകത്തെ അവഗണിച്ചുകൊണ്ട് പടിഞ്ഞാറൻ മതനിരപേക്ഷ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പോലുള്ളവയോടുള്ള മമത - എന്നിങ്ങനെ വീണ്ടുവിചാരത്തിന് വിധേയമാക്കേണ്ട കാര്യങ്ങൾ പല

തുണ്ട്. വംശീയ സംഘട്ടനം, ജാതി രാഷ്ട്രീയം, ഉഗ്രവാദത്തിന്റെ വളർച്ച, സൈനിക രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ നിരന്തരമായ മുന്നേറ്റം, നിഷ്ക്കണ്ടകമായ ഹിംസ എന്ന വ്യാപക പ്രതിഭാസം തുടങ്ങി സകലമാന പ്രശ്നങ്ങളെയും വർഗ്ഗസമര സിദ്ധാന്തം കൊണ്ടു മാത്രം വിലയിരുത്തുന്ന ശീലം പുനഃപരിശോധിക്കേണ്ടത് ഒട്ടും കുറയാത്ത പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു.

മാർക്സിസ്റ്റുകാരെയും മറ്റും പോലെ നീതി, സമാധാനം, ആരോഗ്യകരമായ ജീവിത പരിസ്ഥിതി, ഒരു പ്രാപഞ്ചിക സാമൂഹ്യ ജീവി എന്ന നിലയിലുള്ള മനുഷ്യവംശ പുരോഗതി മുതലായവയോട് പ്രതിബദ്ധതയുള്ളയാളെന്ന നിലയിൽ ഞാൻ നിർദ്ദേശിക്കുകയാണ് - സമാന പ്രതിബദ്ധതയുള്ളവരുമായി സോഷ്യലിസ്റ്റുകാരും സംവാദങ്ങളിലേർപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു:

നമ്മുടെ വിദ്യാഭ്യാസ - ചികിത്സാ വ്യവസ്ഥകൾ അഴിച്ചുപണിയുന്ന കാര്യത്തെപ്പറ്റി, നമ്മുടെ സംവേദന മാധ്യമങ്ങളുടെമേൽ ജനകീയ നിയന്ത്രണം ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിനെപ്പറ്റി, ഒരു പുതിയ മാനവികതയുടെ വികാസത്തിനു വേണ്ടി, കൂടുതൽ സ്വതന്ത്രവും കൂടുതൽ സഹകരാണാത്മകവുമായി ഏകീകൃതവും അർത്ഥവത്തുമായ സാക്ഷാൽക്കാരം നേടുവാൻ, കൂടുതൽ സമർത്ഥവും ഇന്നത്തേക്കാൾ കുറഞ്ഞ അമാനവികതയോടു കൂടിയതുമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയ്ക്കുവേണ്ടി, വ്യക്തിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും നന്മയ്ക്കായി.

മതം സമൂഹത്തിലും സംസ്ക്കാരത്തിലും

19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മതനിരപേക്ഷതാവാദവും യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധയുഗവും മതവിശ്വാസങ്ങളുടെയൊന്നും സഹായമില്ലാതെ മനുഷ്യന്റെ ശുദ്ധമായ യുക്തിബോധത്തിന്റെ പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ യാഥാർഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് നിശ്ചയിച്ചതോടെ "മതം" എന്ന പദത്തിന് ഒരു പുതിയ അർത്ഥം കൈവന്നു. ഒരു കാലത്ത് മതത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു ലോകവീക്ഷണമാണ് ക്രിസ്ത്യാനികൾക്കും യഹൂദർക്കും തങ്ങളുടെ ജീവിതവും ചിന്തയും ഉൾപ്പെടെ എല്ലാ അനുഭവങ്ങളെയും ഏകീകരിച്ച് രൂപപ്പെടുത്താൻ ഒരു ചട്ടക്കൂടു നൽകിയത്. എന്നാൽ യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധതയാകട്ടെ പകരം മറ്റൊരു ചട്ടക്കൂടു നൽകി - മാനവയുക്തി. അങ്ങനെ 19 ഉം 20 ഉം നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ ശാസ്ത്രമോ യുക്തിയോ കൊണ്ട് തെളിയിക്കാൻ കഴിയാത്ത വിശ്വാസങ്ങളുടെ പിൻബലം മാത്രമുള്ള മതം ജീവിതത്തിന്റെ അത്ര അത്യാവശ്യമല്ലാത്ത അറകളിലേക്കു തള്ളപ്പെട്ടു.

ഞങ്ങളെപ്പോലുള്ള ചിലർക്കാകട്ടെ മതം ജീവിതത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരറയിൽ ഒതുങ്ങുന്ന കാര്യമല്ല. ഞങ്ങൾക്കത് ഇപ്പോഴും എല്ലാ അനുഭ

വങ്ങളെയും അറിവിനെയും ഏകീകരിക്കാനുതകുന്ന ഒരു ചട്ടക്കൂടു തന്നെയാണ്. ആ ചട്ടക്കൂട് നൽകുന്ന അന്തർഘടനക്കു കീഴിലാണ് ഞങ്ങൾ അറിവും അനുഭവവും ഏകീകരിച്ച് ക്രമപ്പെടുത്താൻ യത്നിക്കുന്നത്. ഞങ്ങളുടെ യത്നം എപ്പോഴും വിജയിക്കാറില്ല. പരിഹൃതമല്ലാത്ത പല വൈരുധ്യങ്ങളും അവശേഷിക്കുന്നു. എന്നിട്ടും യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മതാധിഷ്ഠിത വീക്ഷണം മുറുകെപ്പിടിച്ചുകൊണ്ട് മുന്നോട്ടു പോവുകയാണ്. പരസ്പരം പൊരുത്തപ്പെടാത്ത പല മതാധിഷ്ഠിത ലോകവീക്ഷണങ്ങളും നിലവിലുണ്ട് എന്ന് ഞങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുന്നു. സാർവലൗകികമായ പൊതുശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർക്ക് നേടാൻ കഴിഞ്ഞ നിലവാരത്തിലുള്ള വീക്ഷണൈക്യം നേടാൻ ഞങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല.

എന്നാൽ ഇ. എം. എസ്. നിർദ്ദേശിക്കുന്നതായി തോന്നുന്നതുപോലെ ഞങ്ങളുടേത് "വിടവുകളുടെ ദൈവ"മല്ല. ഞങ്ങളുടെ അറിവിലെ വിടവുകൾ അടയ്ക്കാൻ ദൈവത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താറില്ല. ശാസ്ത്രജ്ഞൻ പഠനവിഷയമാക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സ്രഷ്ടാവും ദൈവം തന്നെയാണ് എന്ന സങ്കൽപത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഞങ്ങളുടെ ശാസ്ത്ര ജ്ഞാനം. അതുപോലെ ശാസ്ത്ര ഗവേഷണം നടത്താനും ശാസ്ത്ര ജ്ഞാനം നേടാനുമുള്ള കഴിവ് ദൈവാനുഗ്രഹം തന്നെ. ശാസ്ത്രം ദൈവത്തിനു പുറത്തല്ല. അതുപോലെ ദൈവം ശാസ്ത്രവിജ്ഞാനമേഖലയെന്ന് അറിയപ്പെടുന്നതിനും പുറത്തല്ല താനും. ശാസ്ത്രത്തിന് പരിമിതികൾ ഉണ്ടെന്നും ശാസ്ത്രത്തിന് കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ കഴിവില്ലാത്ത ചില കാര്യങ്ങളുണ്ടെന്നും ഞങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നു. മിക്ക ധാർമ്മിക പ്രശ്നങ്ങൾക്കുമുള്ള മറുപടി, മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ അർത്ഥവും പ്രാധാന്യവും, മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം എന്നിങ്ങനെ പോകുന്നു ശാസ്ത്രത്തിന് കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ കഴിവില്ലാത്ത കാര്യങ്ങളുടെ പട്ടിക. ശാസ്ത്രം പലപ്പോഴും അതിനറിയാൻ പ്രാപ്തിയില്ലാത്ത കാര്യങ്ങൾ അറിയുമെന്ന് നടിക്കുന്നതായി എനിക്കു തോന്നുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയും ഉറവിടവും, പ്രപഞ്ചത്തെ ഉദ്ഗ്രഥിച്ചു നിർത്തുന്ന ഘടകം, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെയും മാനവരാശിയുടെയും ആത്യന്തിക വിധി എന്നിങ്ങനെയുള്ള കാര്യങ്ങൾ. ഇവയെക്കുറിച്ചെല്ലാം വളരെയേറെ പുസ്തകങ്ങൾ വരുന്നുണ്ട് എന്നത് നേര്. അവയിൽ ചിലവ ഉത്തമരായ ശാസ്ത്രജ്ഞർ എഴുതിയതാണു താനും. ശാസ്ത്രത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയാണ് ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്കവർ ഇത്തരം എഴുതുന്നത് എന്നാണ് നാട്യം. പക്ഷേ അവയിൽ പലതിലും സത്യത്തേക്കാൾ കൂടുതലുള്ളത് തട്ടിപ്പാണ്.

എന്റെ വ്യക്തിപരമായ വിശ്വാസം അനുഭവത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടു

ത്തിയുള്ളതാണ്. എന്റെ സ്വന്തം അനുഭവവും എന്റെ വിശ്വാസസമൂഹ ത്തിന്റെ അനുഭവവും. ചില കാര്യങ്ങളറിയാനായി ഞാൻ സയൻസിനെ സമീപിക്കുകയും, സയൻസിന് പറയാൻ കഴിയാത്ത കാര്യങ്ങൾ അറി യാൻ ഞാൻ മതത്തെ സമീപിക്കയുമല്ല ചെയ്യുന്നത്. സയൻസ് പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ ഞാൻ കേൾക്കുന്നത് തന്നെ ദൈവത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരാളെന്ന നിലയിലാണ്. ദൈവത്തെ വിശ്വസിക്കുന്ന രീതിയിലല്ല ഞാൻ സയൻസിനെ വിശ്വസിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രം പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾ തെറ്റും വഴിതെറ്റിക്കുന്നതുമാകാൻ ഇടയുണ്ട് എന്നറിയാൻ മാത്രം ശാസ്ത്രചരിത്രം ഞാൻ പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്. എനിക്കേറ്റവും ബോധ്യമുള്ള കാര്യ ങ്ങൾ ശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നല്ല ലഭിച്ചത് - എല്ലാ മനുഷ്യരോടും സ്നേഹവും കാരുണ്യവും, നീതിയോടൊപ്പം സമാധാനത്തിന് വേണ്ടി യുള്ള തീവ്രാഭിലാഷം, എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും സ്വാതന്ത്ര്യത്തോടെയും അന്തസ്സോടെയും ജീവിക്കാൻ കഴിയുന്ന ലോകത്തിൽ അനേകർ വിശ പ്പിലും ദാഹത്തിലും കഴിയുന്നതിലെ അനീതി - ഇങ്ങനെ പോകുന്നു അത്തരം ഉത്തമ ബോധ്യങ്ങൾ. അവയെല്ലാം എന്റെ മതവിശ്വാസത്തിൽ നിന്നും ദൈവവിശ്വാസത്തിൽ നിന്നും ലഭിച്ചതാണ്.

ഇപ്പോൾ നിലവിലുള്ള മതനിരപേക്ഷ സംസ്ക്കാരത്തെ കഴിച്ചാൽ, ലോകചരിത്രത്തിലെ നാഗരികതകൾക്കെല്ലാം പ്രചോദനമായതും അവയെ നിലനിർത്തിയതും മതമാണ്. ഇന്ത്യയിൽ ചാർവാക ദർശനം സ്വന്തമായ ഒരു സംസ്കാരത്തിന് ജന്മം നൽകുകയോ നിലനിർത്തു കയോ ചെയ്തില്ല. സെക്കുലർ പാത വിനാശകരവും അപമാനവീകര ണത്തിന് വഴിവെക്കുന്നതുമാണെന്ന് ഞാൻ ഉറച്ചു വിശ്വസിക്കുന്നു. അതിൽ നിന്ന് പിൻവാങ്ങുകയും മറ്റു വഴികൾ തേടുകയുമല്ലാതെ ഗത്യ ന്തരമില്ല.

മാർക്സിസ്റ്റ് ഫണ്ടമെന്റലിസം എന്ന എന്റെ പരാമർശം ഇ. എം. എ സിൽ വളരെ നിഷേധാത്മകമായ പ്രതികരണങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചതായി ഞാൻ കാണുന്നു. അങ്ങനെയൊന്നുണ്ട് എന്നതേ അദ്ദേഹം അപ്പാടെ നിഷേധിക്കുന്നു. ഞാനും ഒന്നു വ്യക്തമാക്കിക്കൊള്ളട്ടെ. മതം ബഹുജ നങ്ങൾക്ക് കറുപ്പായി (അവീൻ) അനുഭവപ്പെടുന്നു എന്നു മതത്തെക്കു റിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെയും എംഗൽസിന്റെയും അഭിപ്രായത്തെക്കുറിച്ചു പരാമർശിച്ചപ്പോൾ, അവർ പറഞ്ഞത് അത് മാത്രമാണ് എന്ന് ഞാൻ വാദിച്ചിരുന്നില്ല. മാർക്സ് തന്നെ ഒരു ലൂതറൻ പുരോഹിതന്റെ പുത്രനാ യിരുന്നു. ഒരു ബാലനായിരുന്നപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന് ഒരു ലൂതറൻപള്ളി യിൽ മാമൂദീസാ ചടങ്ങും നടത്തിയിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന് യഹൂദമത ത്തെയും ലൂതറൻ വിശ്വാസത്തെയും കുറിച്ച് നേരിട്ടറിവുണ്ടായിരുന്നു. എംഗൽസ് വളരെ മിഴിവും പക്വതയും ഉള്ള ഒരു ചിന്തകനായിരുന്നു.

അദ്ദേഹം മതമെന്ന പ്രതിഭാസത്തെ അത്ര ലളിതമായി കണ്ടിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അവരിരുവരും 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ലിബറൽ (ഉൽപതിഷ്ണു) വീക്ഷണം കൈക്കൊണ്ടിരുന്നു - മതം പുരോഗതിക്ക് പ്രതിബന്ധം സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരു പിന്തിരിപ്പൻ ശക്തിയാണെന്ന്. നെഹ്രുവും അതേ അഭിപ്രായക്കാരനായിരുന്നു.

മാർക്സിസ്റ്റുകാർ മതത്തെക്കുറിച്ച് ഒരു ശാസ്ത്രീയ വീക്ഷണമാണ് കൈക്കൊള്ളുന്നത് എന്നും മാർക്സും എംഗൽസും അതേക്കുറിച്ചു പറഞ്ഞതെല്ലാം അന്ധമായി അനുസരിക്കുകയല്ല ചെയ്തത് എന്നും ഇ. എം. എസ്. പറഞ്ഞത് തികച്ചും ശരി. കുറെയേറെ മാർക്സിസ്റ്റുകാർ കൂടി ഈ നിലപാട് കൈക്കൊണ്ടിരുന്നെങ്കിൽ നന്നായിരുന്നു എന്ന് ഞാനാശിച്ചുപോകുന്നു.

യൂറോപ്യൻ മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരിമിതമായ അറിവിനെ ആസ്പദമാക്കി 19-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ മതത്തെപ്പറ്റി മാർക്സും എംഗൽസും പറഞ്ഞുവച്ചതിനെ മാത്രം ആശ്രയിക്കാതെ മതമെന്ന ആഗോള പ്രതിഭാസത്തെ അതിന്റെ ഇന്നത്തെ അവസ്ഥയിൽ കാണേണ്ട കടമ ഒരു ശാസ്ത്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായ മാർക്സിസത്തിനുണ്ട് എന്നു ഞാൻ നിർദ്ദേശിക്കുകയുണ്ടായി. ഇ. എം. എസ്. ഉം പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ളയും ഇക്കാര്യത്തിൽ സാമാന്യമായി എന്നോടു യോജിക്കും എന്നെനിക്കുറപ്പുണ്ട്.

ഭൗതികവാദം, നിരീശ്വരവാദം തുടങ്ങിയ അശാസ്ത്രീയവും കാലഹരണപ്പെട്ടതുമായ വരട്ടുതത്വങ്ങൾ മുറുകെ പിടിക്കുന്നതു വഴി പല മാർക്സിസ്റ്റ് നിലപാടുകളും ഫണ്ടമെന്റലിസ്റ്റുകളുടേത് പോലെ തന്നെ കാണപ്പെടുന്നു എന്ന് എന്നെപ്പോലുള്ള ഒരു ബാഹ്യവ്യക്തിക്ക് തോന്നിപ്പോകുന്നു. ഇവ വരട്ടു തത്വങ്ങളാണെന്നും കാലഹരണപ്പെട്ടതും അശാസ്ത്രീയവും ആണെന്നുമുള്ള ആരോപണം അവർ നിഷേധിച്ചേക്കാം. ദാർശനിക ലോകത്തെക്കുറിച്ച് പരിമിതമായ അറിവ് മാത്രമുള്ള എന്നെപ്പോലുള്ളവർക്ക് തോന്നുന്നത് ഭൗതികവാദവും നിരീശ്വരവാദവും വ്യക്തമായും അശാസ്ത്രീയമാണെന്നത്രെ. അവയുടെ വിപരീതങ്ങളും അങ്ങനെ തന്നെ. സത്യസന്ധരായ മാർക്സിസ്റ്റുകാർക്ക് വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതികവാദം പോലുള്ള ഒരു നിലപാടിനെപ്പോലും ചോദ്യം ചെയ്യാനനുവാദം വേണമെന്ന് നിർദ്ദേശിക്കുക മാത്രമാണ് ഞാൻ ചെയ്തത്.

ഇതെല്ലാം ഒരു ലേഖനപരമ്പരയിലെന്നതിനേക്കാൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കാൻ കഴിയുക മുഖാമുഖമായിട്ടുള്ള സംവാദത്തിലായിരിക്കും.

മതനിരപേക്ഷത പോലുള്ള ഒരു സങ്കുചിത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേക്കാൾ ഞാൻ അനുകൂലിക്കുക "കൊസ്മോപൊളിറ്റൻ ഡിമോക്രാറ്റിക് പ്ലൂറലിസ"ത്തെയാണ് എന്ന എന്റെ നിലപാടിൽ മാറ്റമില്ല. അപ്രകാരമുള്ള

ഒരു പ്ലൂറൽ (ബഹുത്വ) വ്യവസ്ഥയിൽ മാനവവംശത്തിന്റെ മതപൈതൃകത്തിന് വലിയൊരു പങ്കു വഹിക്കാനുണ്ട്.

മതനേതാക്കളായതുകൊണ്ടു മാത്രം രാഷ്ട്രീയത്തിൽ പങ്കെടുക്കാനവകാശമുണ്ട് എന്ന മട്ടിൽ അവർ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ ഇടപെടുന്നതിനെ എതിർക്കണമെന്ന വാദത്തോട് എനിക്ക് യോജിപ്പാണ്. എന്നാൽ പക്വതയും തുറന്ന മനോഭാവവുമുള്ള മതവിശ്വാസികൾക്ക് രാഷ്ട്രീയത്തിൽ വലിയ ഒരു പങ്കു നൽകുന്നത് ഇന്നത്തെ രാഷ്ട്രീയ രംഗത്തെ അപചയങ്ങൾ പലതിനും പരിഹാരം കാണാൻ സഹായിച്ചേക്കുമെന്നെനിക്ക് തോന്നുന്നു. രാഷ്ട്രീയത്തെ ഇന്നത്തെ ജീർണതയിൽ നിന്നും അഴിമതിയിൽ നിന്നും രക്ഷിക്കാനും സെക്യുലറിസത്തെ ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള വഴി തെറ്റിയ പോക്ക് തടയാനും രാഷ്ട്രീയ – സാമ്പത്തിക തലത്തിൽ നിന്ന് നമ്മുടെ മഹത്തായ മത – സാംസ്ക്കാരിക പൈതൃകത്തിന്റെ മൂല്യങ്ങളെ ഒഴിച്ചുനിർത്താനുമുള്ള ശ്രമങ്ങളെ തടയാനും മറ്റും അത് ഉപകരിച്ചേക്കും.

കുറെക്കൂടി മനുഷ്യപ്പറ്റുള്ള പുതിയ രാഷ്ട്രീയ സ്ഥാപനങ്ങൾ നമുക്കാവശ്യമായിരിക്കുന്നു. ചരക്കുകളുടെ ഉൽപാദന വിതരണങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിനിൽക്കാതെ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളേയും മനോഭാവങ്ങളേയും സ്പർശിക്കുന്ന തികച്ചും നവീനമായ ഒരു ധാരണ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്കുണ്ടാവേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യവുമായി കൂടുതൽ ക്രിയാത്മകമായി പ്രതികരിക്കാനുതകുന്ന ഒരു പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസ വ്യവസ്ഥയും വിഷാംശങ്ങൾ കുറഞ്ഞതും ജനങ്ങൾക്ക് താങ്ങാനാവുന്നതുമായ ഒരു ചികിൽസാ സമ്പ്രദായവും നമുക്കാവശ്യമായിരിക്കുന്നു. ഇന്നത്തെപ്പോലെ ജനങ്ങളെ വഞ്ചിക്കുന്നതും അമാനവീകരിക്കുന്നതുമായ വാർത്താ വിതരണ മാധ്യമ വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നുള്ള മോചനവും ആവശ്യമായിരിക്കുന്നു. ഈ രംഗങ്ങളിലാണ് നമ്മുടെ മതപൈതൃകത്തിന് പുതിയ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ നൽകാനും മനുഷ്യജീവിതത്തിനും ത്വരയ്ക്കും പുതിയ കാഴ്ചപ്പാടു നൽകാനും കഴിയുക.

ഈ സംവാദം ഗൗരവബോധത്തോടെ ആരംഭിച്ചു എന്നതിൽ ഞാൻ സന്തുഷ്ടനാണ്. വിദ്വേഷമോ ശത്രുതയോ കൂടാതെ മാനവരാശിയുടെ നന്മയ്ക്കായി നമുക്കിതു തുടരാം.

(കേരളത്തിലെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് – മാർക്സിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ സൈദ്ധാന്തിക വാരികയായ *ചിന്ത*യിൽ 1996 ഫെബ്രുവരി 2, 9 ലക്കങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത്. ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്നു വിവർത്തനം. വിവർത്തകൻ ആരെന്നു നിശ്ചയമില്ല. പി. ഗോവിന്ദപ്പിള്ളയോ ഏതെങ്കിലും മാർക്സിസ്റ്റ് എഴുത്തുകാരനോ ആവാം. തിരുമേനിയുടെ ആശയങ്ങൾ അതേ അർത്ഥത്തിൽ വിവർത്തനത്തിൽ വന്നിട്ടുണ്ടോ എന്ന് സംശയമുണ്ട്. – പ്രസാധകർ)

20

ഭാരതവർഷവും യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയവും

ഭാരതീയർ എന്ന നിലയ്ക്ക് സ്വത്വത്തെയും സ്വയംധാരണകളെയും കുറിച്ചു നമുക്കുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് എന്താണ്? ഇന്ത്യ എന്നതിനു പകരം 'ഭാരതവർഷം' എന്ന സംജ്ഞയാണ് ഞാൻ ഉപയോഗിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഇന്ത്യ, ഇന്ത്യൻ, ഹിന്ദു, ഹിന്ദുസ്ഥാൻ തുടങ്ങിയ പേരുകളൊന്നും നമ്മൾ തെരഞ്ഞെടുത്തതല്ല. വിദേശികൾ ഉപയോഗിച്ച പേരുകളാണവ. നമ്മൾ പിന്നീടതു സ്വന്തമാക്കി.

കിഴക്കൻ മധ്യധരണ്യാഴി, പശ്ചിമേഷ്യാ പ്രദേശങ്ങളിലാണ് ഈ പേരുകളുടെ ഉദ്ഭവം. അർത്ത സെർസസിന്റെ കാലത്ത് പേഴ്സ്യൻ സാമ്രാജ്യത്തിൽപെട്ട 127 പ്രവിശ്യകളുടെ കൂട്ടത്തിൽ 'ഹിന്ദോ' എന്നോ 'ഹിധോ' എന്നോ, ജൂതന്മാരുടെ ബൈബിളിലെ ബുക്ക് ഓഫ് എസ്തറിൽ പരാമർശിക്കുംപോലെ ഇങ്ങനെ ചില പേരുകൾ കാണാം. ഇന്നത്തെ ഇന്ത്യയുടെ പല ഭാഗങ്ങളും അതിൽ ഉണ്ടാവില്ല. ഗ്രീക്കുകാർ 'ഇന്തോസ്' എന്നും 'ഇന്തിക്സ്' എന്നും പ്രയോഗിച്ചു പോന്നു. ഇതെല്ലാം തന്നെ മഹാസമുദ്രം അഥവാ മഹാനദിയും നദീതടങ്ങളും എന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന 'സിന്ധു' എന്ന പദത്തിന്റെ തദ്ഭവങ്ങളാണ്.

നമ്മൾ ഉപയോഗിച്ചുപോന്ന പദങ്ങൾ ജംബുദ്വീപ് എന്നോ ഭാരതവർഷം എന്നോ ആണ്. ദ്വീപ് എന്നാൽ വെള്ളത്താൽ ചുറ്റപ്പെട്ട പ്രദേശമെന്നല്ല; 'ജനവാസഭൂമി' എന്നാണ്. തിബറ്റുകാർ അവരുടെ നാടിനെ ജംബുദ്വീപ് എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. പുരാണപ്രസിദ്ധനായ ഭരതചക്രവർത്തിയിൽ നിന്നാണ് നാടിനു ഭാരതവർഷം എന്ന പേരു സിദ്ധിച്ചത്.

വടക്കൻ ഭാരതത്തിൽ പിറവിയെടുത്ത പുരാണങ്ങൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള ബ്രാഹ്മണകങ്ങളിൽ തെക്കൻ ദേശങ്ങളെപ്പറ്റി കാര്യമായ വിവരങ്ങൾ ഒന്നും തന്നെ നൽകുന്നില്ല. ആന്ധ്ര, വിദർഭ എന്നിവയും തമിഴകം അഥവാ പാശ്ചാത്യരുടെ ഭാഷയിൽ ദമിരകം ഉൾപ്പെടുന്ന ചോള, ചേര, പാണ്ഡ്യ രാജ്യങ്ങളും ചേർന്ന് ആയിരം കൊടുമുടികളോടുകൂടിയ വിന്ധ്യന്റെ തെക്കുള്ള ദക്ഷിണാവർത്തം അഥവാ ദക്ഷിണാപഥമാണ് ഈ തെക്കൻ നാടുകൾ.

ഭാരതീയ മതത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പ്രാതഃസ്രോതസ്സുകൾ ഉറവ പൊട്ടിയതും പരപ്പും ആഴവും നേടിയതും വടക്കൻ സമതല

ഭൂമികളേക്കാൾ കൂടുതലായി ദക്ഷിണാപഥത്തിലായിരുന്നു എന്ന യാഥാർഥ്യാവബോധം പുനഃസൃഷ്ടിക്കുന്നതിലാണ് നമ്മുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ഒരംശം ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നത്.

അതിനർഥം, ആര്യാവർത്തം മാത്രമല്ല, ദക്ഷിണാവർത്തം കൂടി ഉൾപ്പെട്ട ഭാരതവർഷമാണ് നമ്മുടെ സ്വത്വത്തിന്റെ ചൈതന്യധാര എന്നതാണ്. ഡക്കാൺ എന്നു പിൽക്കാലത്തു പാശ്ചാത്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട ദക്ഷിണാവർത്തമായിരുന്നു നമ്മളെ പെറ്റുവളർത്തിയ വളക്കൂറുള്ള മണ്ണ്. ഔത്തരാഹന്മാരുടെ വേദങ്ങൾക്കു സമാന്തരമായി, ആൾവാർമാരുടെയും നായനാർമാരുടെയും മറ്റു ശൈവ, വൈഷ്ണവ കവികളുടെയും ആധ്യാത്മികാചാര്യന്മാരുടെയും നാവുകളിൽ നിന്നുതിർന്നതാണ് തെക്കേ ഇന്ത്യയിലെ തിരുവായ്മൊഴികൾ തുടങ്ങിയവ.

ഭാരതവർഷത്തിലെ വിവിധ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ, അഥവാ സമ്പ്രദായങ്ങൾ, ഒരുമിച്ചു കൂട്ടി ഒരേ ശീർഷകത്തിൽ ആണിയടിച്ചു തൂക്കാൻ 19–ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ പാശ്ചാത്യ വിദുഷികൾ വാർത്തെടുത്ത പദമാണ് 'ഹിന്ദുയിസം' എന്നത് എന്ന് എത്ര പേർക്ക് അറിയാം.

ശൈവമതം മധ്യകാലഘട്ടത്തിൽ ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗമായി കണക്കാക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ലെന്നുള്ളതിന് തെളിവുകളുണ്ട്. സോമ-ശംഭു പദ്ധതി അഥവാ കർമകാണ്ഡ ക്രമാവലി എന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന 11–ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ രേഖയാണ് ഒരു തെളിവ്. അഴകിയ മണവാളപ്പെരുമാൾ നായനാരുടെ ആചാര്യഹൃദയം ശ്രീവൈഷ്ണവ പാരമ്പര്യത്തിൽപെട്ട തെങ്കലൈ സമ്പ്രദായത്തിലെ പ്രസിദ്ധനായ പിള്ളൈ ലോകാചാര്യന്റെ സഹോദരനാണ് 13/14 നൂറ്റാണ്ടിലെ ഈ കൃതിയുടെ രചയിതാവ്.

ശൈവസിദ്ധാന്തത്തിലെ എല്ലാ യാഥാസ്ഥിതിക സമ്പ്രദായങ്ങൾക്കും ബാധകമായ അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ പ്രതിപാദിക്കുന്ന പ്രമാണഗ്രന്ഥമാണ് സോമ-ശംഭു പദ്ധതി. നൂറ്റാണ്ടുകളോളം ഇത് ആചരിച്ചുപോരുകയും ചെയ്തിരുന്നു. ഇത് 1931-ൽ ദേവക്കോട്ടയിൽ കെ. എം. സുബ്രഹ്മണ്യ ശാസ്ത്രി, അഘോര-ശിവാചാര്യരുടെ ഭാഷ്യത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള കുറിപ്പുകളോടെ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തി. ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന ഹിന്ദുമതം ഉൾപ്പെടെയുള്ള സമ്പ്രദായങ്ങളിൽ വച്ചു സർവോൽകൃഷ്ടമായ ശൈവ സമുദായത്തിലേക്ക്, ശൈവേതര വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ടവരെ സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ പാലിക്കേണ്ട അനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ഒരു ക്രമകമാണ് ഇതിന്റെ സാരം.

മറ്റെല്ലാ സമ്പ്രദായങ്ങളും ക്രമകത്തിൽ പറയുംപോലെ അനുവർത്തികളിൽ ഒരു ലിംഗമുദ്ര ചാർത്തുന്നു. ഇതു മോക്ഷപ്രാപ്തിദായകമല്ലെന്നു മാത്രമല്ല, മോക്ഷവഴിയിലെ ദുർഘടം കൂടിയാണ്. ശൈവ സമ്പ്രദായ

ത്തിന്റെ ശരിയായ മാർഗത്തിലൂടെ ചരിച്ചു മോക്ഷപ്രാപ്തി നേടാൻ, സമ്പ്രദായത്തിലേക്കു കടന്നുവരുന്ന ആൾ ആദ്യമേ ഈ ലിംഗചിഹ്നം അടർത്തിയെറിയേണ്ടതുണ്ട്. ഈ വ്യപരോപണത്തെ ലിംഗോദ്ധാരം എന്നാണ് വ്യവച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നത്. ആത്മജ്ഞാനത്തിലേക്കുള്ള യഥാർത്ഥ ശൈവമാർഗ്ഗം ഈ ഉപക്രമം അല്ലെങ്കിൽ ദീക്ഷ ആണെന്നാണ് ശൈവപക്ഷത്തിന്റെ എല്ലാ ആശയങ്ങളും ഉപാശയങ്ങളും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

ഇത് അതിസങ്കീർണമായ ഒരു സിദ്ധാന്തമാണെങ്കിലും 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഈ ശൈവസിദ്ധാന്തകോശം ഇന്ന് അറിയപ്പെടുന്ന മട്ടിലുള്ള ഹിന്ദുമതത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ലെന്ന വസ്തുതയാണ് നമ്മൾ പ്രധാനമായും ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടത്. മാത്രമല്ല, ഹിന്ദുമതത്തിലെ മറ്റെല്ലാ സമ്പ്രദായങ്ങളും മോക്ഷപ്രദായകങ്ങളല്ലെന്നും അധഃസ്ഥിതങ്ങളാണെന്നും പറഞ്ഞു പുച്ഛിച്ചു തള്ളിക്കളയുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 'കർമം' എന്ന കാതലായ പ്രമാണത്തെ, മായാലോകപരമെന്നും അതുകൊണ്ടുതന്നെ യാഥാർത്ഥ്യവുമായി യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലെന്നും പറഞ്ഞ്, തള്ളിക്കളയുക പോലും ചെയ്തിരിക്കുന്നു ഈ ശൈവസിദ്ധാന്തകോശം. 11-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെങ്കിലും ഹിന്ദുമതം എന്നൊരു സമ്പ്രദായം നിലവിലില്ലായിരുന്നുവെന്നും തങ്ങളെ ഹിന്ദുക്കളായി ശൈവന്മാർ കരുതിയിരുന്നില്ലെന്നും ഇതിൽ നിന്നു സുവ്യക്തമായി നിഷ്പദിക്കാവുന്നതേയുള്ളു.

മറ്റൊരു രേഖ, മണിപ്രവാള തമിഴിൽ (സംസ്കൃത-തമിഴ് സങ്കരം) എഴുതപ്പെട്ട 13-ാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആചാര്യഹൃദയമാണ്. തെങ്കലൈ സമ്പ്രദായത്തിലെ പ്രസിദ്ധനായ പിള്ളൈ ലോകാചാര്യരുടെ സഹോദരൻ മണവാള മാമുനിയാണ് കർത്താവ്. അഴകിയ മണവാളപ്പെരുമാൾ നായനാർ എന്നാണ് മുഴുപ്പേര്.

ആചാര്യഹൃദയം തുറന്ന സർവദേശാധിഷ്ഠിത മതസമ്പ്രദായമാണ്. പാരമ്പര്യ ശ്രീവൈഷ്ണവ പ്രസ്ഥാനത്തെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുകയും പ്രസ്ഥാനം ഔത്തരാഹ, വേദസ്വാധീനമുക്തമാക്കുകയുമാണ് ലക്ഷ്യം. ഉത്തരഭാരതത്തിന്റെ സംഭാവനയായ കർമസിദ്ധാന്തമാണ് പ്രഥമതഃ ശരവ്യമാക്കുന്നത്. കർമസിദ്ധാന്തവും വൈദികാനുഷ്ഠാനങ്ങളും തിരസ്കരിക്കുക മാത്രമല്ല, വർണാശ്രമധർമങ്ങളും ഉപരിപീഠസ്ഥമായ ബ്രഹ്മവും അപ്പാടെ പുച്ഛിച്ചു തള്ളപ്പെടുകയും ചെയ്യുകയാണ്.

'കർമ'ത്തെ ഇളക്കിയെറിഞ്ഞ സ്ഥാനത്തു പ്രതിഷ്ഠ നേടുന്നത് 'കൈങ്കര്യ'യാണ്. എല്ലാ മനുഷ്യരിലും കുടികൊള്ളുന്ന ആന്തര നിയോഗം. ശുദ്ധമായ ഭക്തിയിലൂടെ ദൈവത്തെ ഭജിക്കാനും സേവിക്കാനും അതുവഴി കൈവല്യം പ്രാപിക്കാനുമുള്ള നിയോഗം. ഹിന്ദുമത

തത്വങ്ങളും അനുഷ്ഠാനങ്ങളും എന്നു പറയപ്പെടുന്ന പ്രമാണങ്ങളുമായി ഇതിനു യാതൊരു ബന്ധവുമില്ല. ഋക്, യജുർ, സാമ, അഥർവ വേദങ്ങളെപ്പോലെതന്നെ തെക്കൻ നാട്ടുകാർ ആധികാരികമായി കണക്കാക്കുന്ന തെക്കൻ വേദമെന്നു പറയാവുന്ന നമ്മാൾവാറുടെ തിരുമൊഴിയിൽ നാം കാണുന്നത് ഇതാണ്.

ശൈവ, വൈഷ്ണവ വിഭാഗങ്ങൾ ആദ്യകാലത്തു ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗമേ ആയിരുന്നില്ല. രണ്ടായിരത്തിലേറെ വർഷങ്ങളുടെ പഴക്കമുള്ള ഇവ രണ്ടും തെക്കെ ഇന്ത്യയിലെ സ്വതന്ത്ര മതങ്ങളോ ആത്മീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളോ ആയിരുന്നു. അതു പിന്നെ ഔത്തരാഹരുടെ വിശ്വാസ സഞ്ചയത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കപ്പെട്ടു. ഒടുവിൽ ഈ ശൈവ, വൈഷ്ണവ ജ്ഞാനമാർഗങ്ങൾ വേദങ്ങളെ സമൂലമായി സ്വാധീനിക്കുക വരെ ചെയ്തു.

നമ്മുടെ മതപൂർവകാലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അന്തർബോധം നിർശോധിതമാംവണ്ണം വികലമാണ്. 19–ാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ ഹിന്ദുമതം എന്ന അവിയലിനെപ്പറ്റി നമ്മൾ അബദ്ധ സങ്കല്പങ്ങൾ രൂപപ്പെടുത്തിയിരുന്നു. 19–ാം നൂറ്റാണ്ടിനു മുമ്പ് ഹിന്ദുമതം എന്നൊന്ന് ഉണ്ടായിരുന്നതേയില്ല. ഭാരതത്തിന്റെ ആത്മീയാന്വേഷണ ചിത്രം മാറ്റിയെഴുതുമ്പോൾ അടിസ്ഥാന വർണങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നമ്മൾ ബ്രഷ് മുക്കേണ്ടത് തെക്കെ ഇന്ത്യൻ ആത്മീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലാണ്. ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ പിന്നീട് ആര്യാവർത്തത്തിലേക്കു വ്യാപിച്ചു; സംസ്കൃതത്തിലേക്കു മൊഴിമാറ്റപ്പെട്ടു; വേദ-ബ്രാഹ്മണിക സങ്കൽപ്പസഞ്ചയത്തിൽ സ്വീകൃതങ്ങളായി.

നമ്മുടെ ഭരണഘടനപോലും ബുദ്ധ, ജൈന മതങ്ങളെ (സിക്കു മതത്തെ പോലും) ഹിന്ദുമതത്തിന്റെ ഭാഗമായിട്ടാണ് കണക്കാക്കുന്നത്. വേദങ്ങൾക്കും ബ്രാഹ്മണങ്ങൾക്കും എത്രയോ മുമ്പു തന്നെ ഭാരതത്തിൽ മത, സാംസ്കാരിക, ആധ്യാത്മിക പാരമ്പര്യം വ്യാപകമായി നിലനിന്നു പോന്നിരുന്നു എന്നതാണു യാഥാർത്ഥ്യം. ഒരു ന്യൂനപക്ഷ മത/സാംസ്കാരിക സമ്പ്രദായമായ വേദകാല ബ്രാഹ്മണികത ബ്രാഹ്മണർ മറ്റു സമുദായങ്ങളുടെമേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. ഇതിനു കടുത്ത എതിർപ്പുകളെ നേരിടേണ്ടിവരുകയും ചെയ്തു. ഈ എതിർപ്പിന്റെ പ്രകടമായ ബഹിർസ്ഫുരണങ്ങളായിരുന്നു ബുദ്ധ, ജൈന മതങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം. ബ്രാഹ്മണിക പൂർവകാലഘട്ടത്തിലെ ശ്രമണിക പാരമ്പര്യം ഈ പ്രതിഷേധമതധാരകൾക്കു കരുത്തും ദൃഢതയും നൽകി. ഭഗവാൻ ശ്രീബുദ്ധനെ 'മഹാശ്രമണൻ' എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സമാധി സമയത്തു വിശേഷിപ്പിച്ചിരുന്നത്.

ഈ ശ്രമണ പാരമ്പര്യം എന്നതു വേദങ്ങളെയും ബ്രാഹ്മണിക സമ്പ്രദായത്തെയുംകാൾ പഴക്കമേറിയതാണ്. വടക്കെ ഇന്ത്യയിലെ സാംഖ്യ

യോഗദർശനത്തെക്കാളെങ്കിലും പഴക്കം അവകാശപ്പെടാം. എന്തിന്, ആദ്യകാലത്തെ ചില ഋഷിമാർ പോലും ബ്രാഹ്മണരോ വേദഹിന്ദുക്കളോ അല്ലായിരുന്നു. വേദങ്ങൾ പോലും ശ്രമണരുടെ സൃഷ്ടികൾ ആയിക്കൂടെന്നില്ല.

ആർഷപാരമ്പര്യം എന്നു പറയുന്നതു പോലും വേദപൂർവകാലത്തെ ശ്രമണരുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. ദേശാടനക്കാരായ ശ്രമണർ വടക്കേ ഇന്ത്യയിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങിക്കൂടിയിരുന്നവരല്ല എന്നു വിശ്വസിക്കാനും ന്യായമുണ്ട്. സന്യാസ, ധ്യാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളായ ബുദ്ധ, ജൈന വിശ്വാസങ്ങളിലേക്കു മതം മാറാനുള്ള അടിസ്ഥാനം ഒരുക്കിയ ശ്രമണപാരമ്പര്യം തെക്കെഇന്ത്യയിലായിരുന്നിരിക്കാം ആവിർഭവിച്ചത്.

ആധ്യാത്മിക, ധ്യാന പ്രസ്ഥാനങ്ങളായ ബുദ്ധ, ജൈന മതങ്ങളിലേക്കു വൻതോതിൽ പ്രവാഹങ്ങളുണ്ടാകാൻ കളമൊരുക്കിയത്, ഒരു പക്ഷേ തെക്കെഇന്ത്യയിൽത്തന്നെ പിറവിയെടുത്ത ശ്രമണ സമ്പ്രദായം ആയിക്കൂടെന്നില്ല. ശൈവ, വൈഷ്ണവ സമ്പ്രദായങ്ങളായി പിന്നീട് അറിയപ്പെട്ട ഭക്തി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ജന്മഭൂമിയായതും ഇതേ ദേശസാഹചര്യം തന്നെ. ഈ ശ്രമണ പാരമ്പര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവബോധത്തോടെയല്ലാതെ ഭാരതീയ സ്വതന്ത്രചിന്തയുടെ വേരുപടലങ്ങളെക്കുറിച്ചു മനസ്സിലാക്കാൻ സാധ്യമല്ല.

വടക്കുപടിഞ്ഞാറൻ അതിർത്തി വഴിയാണ് ബാഹ്യലോകവുമായി ഭാരതം ഏറെയും സമ്പർക്കം പുലർത്തിപ്പോന്നത് എന്നാണ് ചില ചരിത്രകാരന്മാർ ചരിത്രത്തെ വളച്ചൊടിച്ചു പരത്തുന്ന ധാരണ. വടക്കേ ആഫ്രിക്കയും പശ്ചിമേഷ്യയുമായി കടൽവഴി ഇന്ത്യ വാണിജ്യം നടത്തിയിരുന്ന കാര്യം ചില ചരിത്രകാരന്മാർ വിശദമായി പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്. സൈറസിന്റെയും (558-530 ബി.സി.) ദാരിയൂസിന്റെയും (522-486 ബി.സി.) കാലത്ത് പേഴ്സ്യൻ, അർമേനിയൻ സാമ്രാജ്യത്വ വികസനം ഇന്ത്യയിലേക്കു വ്യാപിക്കുന്നതിന് മുമ്പുതന്നെ കടൽ വഴിയുള്ള വാണിജ്യത്തിലും ഈജിപ്ത്, സിറിയ, പലസ്തീൻ, ബാബിലോണിയ, പേഴ്സ്യ തുടങ്ങിയ പ്രദേശങ്ങളുമായി ബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നതിലും വടക്കെ ഇന്ത്യയെക്കാളും പ്രധാന പങ്ക് തെക്കെ ഇന്ത്യ വഹിച്ചിരുന്നു എന്നത് അവിതർക്കിതമായ കാര്യമാണ്.

സോളമൻ ചക്രവർത്തിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ സുഹൃത്തായ സിറിയയിലെ ഹിരാം രാജാവും ഇന്ത്യയുമായി വ്യാപാരങ്ങൾ നടത്താൻ ഫിനിഷ്യന്മാരെ നിയോഗിച്ചിരുന്നു. ഇവർ തെക്കേ ഇന്ത്യയുമായാണ് പ്രധാനമായും ബന്ധങ്ങൾ സ്ഥാപിച്ചത്. ഭാരതചരിത്രം എഴുതുന്നവർ, ഒന്നാം നൂറ്റാണ്ടു മുതൽ ബോംബെയിലും കേരളത്തിലും ഒരു കുടിയേറ്റ ജൂത സമൂഹം പാർത്തിരുന്നു എന്ന കാര്യം വിസ്മരിച്ചു കളയരുത്. വളർന്നു

വന്ന സുഗന്ധവ്യഞ്ജന വ്യാപാരമാണ് തെക്കേഇന്ത്യക്കാരും പശ്ചിമേഷ്യയും തമ്മിൽ കൂടുതൽ ബന്ധത്തിനു വഴിയൊരുക്കിയത്.

ക്രിസ്തുവർഷാരംഭത്തിന് ഒരു സഹസ്രം വർഷം മുമ്പും ക്രിസ്തുവർഷാരംഭകാലത്തും മധ്യധരണ്യാഴി പ്രദേശങ്ങൾ തെക്കേ ഇന്ത്യയിൽ പ്രബലമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞാൽ അതിൽ തെല്ലും അതിശയോക്തിയില്ല. തുടർന്ന് മുസ്ലീം ആധിപത്യ കാലം വരെ നീണ്ട ഈ സമ്പർക്കസ്വാധീനം മൂലം തെക്കെ ഇന്ത്യ, വടക്കെ ഇന്ത്യയെക്കാൾ കൂടുതലായി ഭിന്നമത, വർഗക്കാരുടെ അധിവാസഭൂമിയായി മാറി.

യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം എന്താണെന്നും ഭാരതീയ സ്വത്വബോധത്തെ അതെങ്ങനെ ബാധിക്കുന്നുണ്ടെന്നും നോക്കാം.

പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആരംഭത്തിലും ദാരിദ്ര്യത്തിലും വൃത്തിഹീനതയിലും ആണ്ടുകിടന്ന യൂറോപ്പ്, പെട്ടെന്നു പുതുമടിശ്ശീലക്കാരനാകുന്ന കാഴ്ചയാണ് കാണായത്. വാണിജ്യ മുതലാളിത്തം തഴച്ചുവളരുകയായിരുന്നു. ഏഷ്യയുടെയും ആഫ്രിക്കയുടെയും തെക്കെ അമേരിക്കയുടെയും സമ്പത്തിലേറെയും യൂറോപ്പിൽ എത്തിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കടൽക്കൊള്ളയടിച്ച മുതലുകൾ, അൽപ്പവും മനഃസാക്ഷിയില്ലാതെ യൂറോപ്പിലെ സാമ്രാജ്യത്വ ശക്തികൾ കോളനികളിൽ നിന്നും കുത്തിക്കവർന്ന സമ്പത്തുകൾ തുടങ്ങിയവ കൂടിച്ചേരുമ്പോൾ യൂറോപ്പിന്റെ സമ്പത്ത് കണക്കില്ലാത്തവണ്ണം പൊലിച്ചു പെരുകി.

യൂറോപ്പിൽ പരന്നു വ്യാപിച്ച ബൗദ്ധികജ്വരത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം ഇതായിരുന്നുവെന്നു കാണുക. വികസ്വരമായ വ്യാവസായിക വിപ്ലവവും യൂറോപ്പിന്റെ ഉത്പാദനക്ഷമതയ്ക്ക് ഇതു നൽകിയ പിന്തുണയും കൂടി കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ ജന്മിത്വ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ തകർച്ചയെയും പുതിയ ബൂർഷ്വാസിയെയും നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും.

17, 18 ശതകങ്ങളിൽ യൂറോപ്പിലുണ്ടായ ഈ സാമ്പത്തിക, രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക മുന്നേറ്റത്തിന്റെ പരിണതഫലമാണു യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയമെന്നും നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാം. 18-ാം ശതകത്തിന്റെ ആരംഭദശയിൽ കാലാവസ്ഥാപരമായി യൂറോപ്പിലുണ്ടായ വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റിക്കൂടി ഞാൻ പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. യൂറോപ്പിനെ ആവരണം ചെയ്തു കിടന്ന ലഘു ഹിമയുഗം (1300–1700) ഈ കാലത്ത് അലിഞ്ഞുമാറാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. കോളനികളിൽ നിന്നു പണപ്രവാഹം കൂടിയതോടെ തൊഴിലവസരങ്ങൾ വർധിച്ചു. നേരത്തെ വിവാഹം ചെയ്യാനും പുത്രോത്പാദനത്തിനും അവസരം ലഭിച്ചു. ഈ കാലഘട്ടത്തോടെ യൂറോപ്പിൽ ജനാരോഗ്യവും മെച്ചപ്പെട്ടു. പ്ലേഗ് 18-ാം നൂറ്റാണ്ടോടെ ഒട്ടൊതുങ്ങി.

ബൂർഷ്വാവർഗത്തിനു മാത്രം ലഭ്യമാക്കപ്പെട്ട വിദ്യാഭ്യാസം യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയത്തിന് പ്രധാന കാരണമായി ഭവിച്ചു. തൊഴിലാളി വിഭാഗത്തിന് ഈ അവസരം നിഷേധിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു. കൂടുതൽ കൂടുതൽ വിദ്യാഭ്യാസവും ധനവും ആരോഗ്യവും ആർജിച്ചതോടെ മധ്യവർഗം കൂടുതൽ കരുത്തരായെന്നു മാത്രമല്ല, അധികാര സ്ഥാനങ്ങളെയും പ്രഭുവർഗത്തെയും എന്തിന്, ക്രിസ്തീയ സഭയെയും ആർജിത സംസ്കൃതിയെപ്പോലും വെല്ലുവിളിക്കാൻ പോന്നവരാകുകയും ചെയ്തു.

യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയത്തിന്റെ സ്ഥാപകാചാര്യനായ ഇമ്മാനുവൽ കാന്റിനോടു തന്നെ നമുക്ക് ഈ ചോദ്യം ചോദിക്കാം: “എന്താണ് ഈ പ്രബോധോദയം?” അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഉത്തരം ‘വാട്ട് ഈസ് എൻലൈറ്റൻമെന്റ്?’ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇങ്ങനെ നിർവചിച്ചിരിക്കുന്നു:

“മനുഷ്യൻ അവന്റെ സ്വയംകൃതമായ അപക്വതയുടെ തോട് ഉടച്ചു പുറത്തു കടക്കുന്നതാണ് പ്രബോധോദയം. സ്വന്തം ധാരണകൾക്കനുസൃതമായി പ്രവർത്തിക്കാനുള്ള ഇച്ഛാശക്തിയുടെ അഭാവമാണ് ഈ അപക്വത. ഇതു സ്വയംകൃതമാണ്; യുക്തി വശംകെടുന്നുവെങ്കിൽ, അതു ധാരണയുടെ അപര്യാപ്തത കൊണ്ടല്ല. പരപ്രേരണയെന്യേ സ്വയംസേവനത്തിനുള്ള നിശ്ചയദാർഢ്യമോ ചങ്കൂറ്റമോ ഇല്ലായ്കകൊണ്ടു മാത്രമാണ്. ചിന്തിക്കാൻ ധൈര്യം കാട്ടുക! ഉണർന്നെണീക്കുക! ധൈര്യം സംഭരിച്ച് നിങ്ങളുടെ ചിന്താശക്തിക്കു താങ്ങാകുക. പ്രബോധോദയത്തിന്റെ സൂത്രവാക്യം ഇതാണ്.”

മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ധനവും ആരോഗ്യവും വിദ്യാഭ്യാസവും നേടിയ യൂറോപ്പിലെ വെള്ളക്കാർ തങ്ങൾ കൗമാരത്തിന്റെ കുപ്പായം ഊരിയെറിഞ്ഞു യുവത്വത്തിന്റെ പക്വതയിലേക്കു കുതിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ ദൃഢപ്രഖ്യാപനമാണ് യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം. തങ്ങൾ എങ്ങനെ നയിക്കപ്പെടണമെന്ന് അറിയാൻ ക്രിസ്തീയ സഭയുടെയും പാരമ്പര്യങ്ങളുടെയും ശാസനങ്ങൾക്കു ചെവിയോർത്തിരുന്നതാണ് ഇവരുടെ കൗമാരം. ഇന്ന് പൂർണ യൗവനത്തിലേക്കു കടന്ന അവർക്ക് മതം ആവശ്യമില്ല. പാരമ്പര്യങ്ങളും അവർക്കു വേണ്ടാതായി. തങ്ങളുടെ യുക്തിവിചാരങ്ങൾക്കു ബാഹ്യമായ ഒരാജ്ഞയെയും അനുസരിക്കാൻ അവർ തയാറല്ല. യൂറോപ്യൻ യുവത, സ്വന്തം യുക്തിവിചാരത്തിന്റെയും ധാരണകളുടെയും വഴിത്താരകളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കാൻ സന്നദ്ധമായി.

ഇന്ത്യയിൽ വിദ്യാർജിത ജനതയുടെ മാനസികവീക്ഷണവും സ്വത്വാവബോധവും ഈ പ്രക്രിയയുടെ സ്വാധീനത്തിൽപെട്ടു മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുകയായിരുന്നു. യൂറോപ്പിൽ ഈ മാറ്റം മൂന്നു ദശകങ്ങൾക്കു മുമ്പേ തുടങ്ങിയതാണ്. ഒരു ഭാരതീയസ്വത്വം തേടിയുള്ള നമ്മുടെ അന്വേഷണം,

പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലും തുടർന്നുള്ള നൂറ്റാണ്ടുകളിലുമായി 'യൂറോപ്പുകാരനു' പുതുതായി കൈവന്ന വ്യക്തിത്വവുമായി പൊരുത്തപ്പെടാതെ വന്നു എന്നതാണു വാസ്തവം. ഈ 'യൂറോപ്യത'യെ സാർവദേശീയ വ്യക്തിത്വമായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കാനും ശ്രമം നടന്നു.

കഴിഞ്ഞ മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകളായി നമ്മെ കെട്ടുപിണച്ചിട്ടിരിക്കുന്ന ഈ സ്വത്വപാശത്തിൽ നിന്നും മോചിതരാകാതെ, വെള്ളക്കാരന്റെ വ്യക്തിത്വമോ നമ്മുടെ സ്വത്വബോധമോ തറബലം നേടുകയില്ലെന്നാണ് എന്റെ വിനീതമായ നിഗമനം.

പാശ്ചാത്യരുടെ ഇന്നത്തെ ബൗദ്ധിക, ആത്മീയ പ്രതിസന്ധിയെ നേരിടാൻ നമുക്ക് ഇന്നു പ്രത്യാധുനിക സമീപനം ഫലപ്രദമാവുകയില്ല. ഉൺമയെ കണ്ടെത്താനുള്ള പ്രത്യാധുനിക സമീപനത്തോടു നമ്മൾ വിയോജിക്കുന്ന ചില ഘടകങ്ങളുണ്ട്. സമാലോചനകളിലൂടെ അവതരണവിധേയമാകുന്നതോ സങ്കൽപ്പനങ്ങൾക്കു മൂർത്തീഭവിക്കുന്നതോ ആയ ഒന്നല്ല ഈ ഉൺമ എന്ന് പ്രത്യാധുനികരോടൊപ്പം നമുക്കും സമ്മതിക്കാം. പരോക്ഷ സൂചനകൾക്കോ അലങ്കാരങ്ങൾക്കോ വ്യവഹരിക്കാനാവുന്നതല്ല ഈ അപ്രമേയത. പദങ്ങളും പദാർഥങ്ങളും എപ്പോഴും പരസ്പര ബന്ധിതങ്ങളല്ലെന്നു നമുക്കറിയാം (മിഷേൽ ഫൂക്കാ; ദ ഓഡർ ഓഫ് തിങ്സ്, 1970). ഭാഷയുടെയും ഉൺമയുടെയും മണ്ഡലങ്ങൾ താരതമ്യാതീതമാംവിധം വ്യത്യസ്തങ്ങളാണ്. പ്രതിഭാസവും പ്രതിഭാസികവും ഒന്നിനോടൊന്നു കൃത്യം ചേരുന്നവയല്ല. പക്ഷേ, ഇച്ഛയുടെ സ്വതന്ത്രഗമനത്തിൽ നിന്നുദ്ഭൂതമാകുന്ന ഒരു അറിവാണ് പ്രശ്നത്തിനു പരിഹാരമെന്നു നമുക്കു സമ്മതിച്ചു കൊടുക്കാനാവില്ല. അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പരാമർശങ്ങളിൽ നിന്നെല്ലാം പ്രാമാണികയുക്തിയെ അടർത്തിമാറ്റി, ശാസ്ത്രം, ധാർമ്മികത, കല എന്നീ മൂന്നു മിഥ്യാ സ്വയംഭരണമേഖലകളിലായി അവയെ മെരുക്കിയെടുക്കാൻ ശ്രമിച്ചതാണ് സാംസ്കാരിക നവതയ്ക്കു പിണഞ്ഞ അമളി.

ഉൺമയുടെ ഗുണവിശേഷം സംബന്ധിച്ച്, ഭാരതവർഷത്തിലെ ജനങ്ങളായ നമ്മുടെ ചില ദൃഢാഭിപ്രായങ്ങൾ ഞാൻ രേഖപ്പെടുത്തട്ടെ.

1. ഉൺമയെ കണ്ടെത്താൻ മനുഷ്യർ കരുതേണ്ട അത്യാവശ്യ ഉപാധികൾ ഭാഷ, ആശയരൂപീകരണം, നിർദേശം എന്നിവയാണെന്നു നമുക്കറിയാം. പക്ഷേ, ഉൺമയെ നേരിൽ കണ്ടു പിടിച്ചടക്കി അവ നശിപ്പിക്കാൻ ഇവയ്ക്കു കഴിയുമെന്നൊന്നും നമ്മൾ വാശിപിടിക്കില്ല.

2. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ പ്രത്യക്ഷസത്യം ഉൺമയുടെ ഒരു മുഖം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളു. പരോക്ഷസത്യത്തിൽ ആശ്രയിതമാണ് അത്, പരോക്ഷസത്യത്തിൽ നിന്നു വേറിട്ട് അതിനെ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധ്യ

മല്ല എന്നെല്ലാം നമുക്ക് അറിയുകയും ചെയ്യാം. നമുക്ക് അറിയാൻ കഴിയുന്ന ഉൺമയുടെ ഒരേയൊരു മുഖമാണ് ഈ പ്രത്യക്ഷ സത്യമെന്നും ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ജ്ഞാനശക്തി കൂടാതെതന്നെ അതിനെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽത്തന്നെ അറിയാൻ കഴിയുമെന്ന ഐഹികമായ നിലപാടുകൾക്കു വിരുദ്ധമാണ് ഈ തത്വം. സാംഖ്യദർശനം ഗീതയിൽ പറയുന്നതു ശ്രദ്ധിക്കുക:

അവ്യക്താത് വ്യക്തയഃ സർവാഃപ്രഭവന്ത്യഹരാഗമേ
രാത്ര്യാഗമേ പ്രലീയന്തേ
തത്രൈവാവ്യക്ത സംജ്ഞകേ

ഉദയത്തിൽ, അപ്രത്യക്ഷത്തിൽ നിന്നു പ്രത്യക്ഷസത്യം വിരിഞ്ഞുണരുന്നു; രാത്രിയാകുന്നതോടെ ഈ പ്രത്യക്ഷരൂപമെല്ലാം അപ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിലയം പ്രാപിക്കുന്നു.

പ്രത്യക്ഷസത്യം, അതു പ്രത്യക്ഷമായതുകൊണ്ടു തന്നെ, അന്തിമസത്യമായിരിക്കയില്ല എന്നതാണ് ഭാരതത്തിന്റെ പാരമ്പര്യദർശനം. സത്യത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷ ഭാവങ്ങളായ രൂപങ്ങളെല്ലാം നശ്വരവും ഐഹികവും ക്ഷണികവുമാണ്. അപ്രത്യക്ഷമായ അതീതജ്ഞാനത്തെ ആശ്രയിച്ചല്ലാതെ ഐഹികമായ പ്രത്യക്ഷ ജ്ഞാനരൂപത്തിനു നിലനിൽക്കാനാവില്ല. മാനുഷികമായ യുക്തിയുടെയും അറിവിന്റെയും മേഖലയാണ് പരമമെന്നു സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ഈ പരമാർഥമാണ് യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം വിസ്മരിച്ചുപോയത്. നമ്മുടെ സംസ്കൃതിയുടെ ഈ അടിസ്ഥാനതത്വം പുനഃസ്ഥാപിക്കാതെ നമുക്കു ഭാരതവർഷത്തിൽ നമ്മളായി തുടരാനാവില്ല. അപഘടനാവാദമോ പ്രത്യാധുനികതയോ ഈ പ്രാഥമികതത്വങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല.

3. ഇന്നത്തെ മാനസികാവസ്ഥയിൽ മനുഷ്യന് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കിരീടം ചൂടാനാവില്ല. ഫ്യൂഡൽ ആധിപത്യം വലിച്ചെറിയാനുള്ള ത്വരയിൽ, യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം എല്ലാ കോയ്മകളെയും പാരമ്പര്യത്തെയും തകർത്തെറിഞ്ഞ്, യുക്തിയുടെ ആയുധശക്തിയിൽ ഊന്നി, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സിംഹാസനത്തിൽ, മറ്റൊരു ശക്തിക്കും സാമന്തനാകാതെ, സ്വയം അവരോധിക്കപ്പെടുകയായിരുന്നു.

യൂറോപ്യർക്കു പറ്റിയ ഈ അബദ്ധം നമ്മൾക്ക് ഉണ്ടായിക്കൂടാ. സാധാരണക്കാരന്റെ ബോധമനസ്സിനെ ജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന്റെ പരമോപാധിയായി കാണുകയാണ് യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം ചെയ്തത്. അതേസമയം ജ്ഞാനത്തെ രണ്ടുവിധമായിട്ടാണ് ഭാരതീയ പാരമ്പര്യം വേർതിരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇന്ദ്രീയജ്ഞാനവും അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനവും. രണ്ടാമത്തേതു നേടാൻ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ കീഴ്പ്പെടുത്തുകയും ഇന്ദ്രിയജ്ഞാന

സീമയെ ഭേദിച്ച് അപ്പുറം കടക്കുകയും വേണം. സാമാന്യ ജ്ഞാനത്തിന് അപ്പുറത്തുള്ള ഇന്ദ്രിയ നിഗ്രഹം, വാസനാധനം, നിദിധ്യാസം എന്നിവ ശീലിച്ചാലേ ഇതു സാധ്യമാകയുള്ളു. ഒരു ഗുരുവിനെ അല്ലെങ്കിൽ ധർമ്മ ശാസ്ത്രങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചു മാത്രമേ ഈ അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനം ആർജിക്കാനാവൂ എന്ന സത്യം യൂറോപ്യൻ പ്രബോധോദയം അംഗീകരിക്കാൻ കൂട്ടാക്കിയിരുന്നില്ല.

യൂറോപ്യരുടെ വികല ധാരണകൾക്ക് ഭാരതീയ ബൗദ്ധിക സംസ്കാരം ഇരയായിപ്പോയതിന്റെ മൂന്ന് ഉദാഹരണങ്ങളാണ് മേൽപ്പറഞ്ഞത്. യൂറോപ്യന്മാരുടെ ഈ പ്രമാണങ്ങളും മാനദണ്ഡങ്ങളും വെറുതെ നിരാകരിച്ചതു കൊണ്ടു മാത്രം കാര്യമായില്ല. ഔഷധങ്ങളെയും ചികിൽസകളെയുംപറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ ധാരണകൾ, അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രഭാവവും അംഗീകരിച്ചു പൊളിച്ചെഴുതേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഇന്ദ്രിയാതീതമായ ഉൺമയുടെ പ്രത്യക്ഷരൂപം മാത്രമാണ് കാണായ സത്യമെന്ന ഭാരതീയ ചിന്താപാരമ്പര്യത്തിന്റെ ആഴങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ നമ്മുടെ കുട്ടികൾക്കു വഴിതെളിക്കുന്നവിധം വിദ്യാഭ്യാസസമ്പ്രദായം നമ്മൾ ഉടച്ചു വാർക്കുകയും വേണം. അറിവിനെപ്പറ്റി ഉപരിപ്ലവമായ ധാരണകൾ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള നമ്മുടെ മീഡിയാ, അഥവാ വാർത്താ ശേഖരണ വ്യാപന സംവിധാനം, അഴിച്ചു പണിയേണ്ടതും ആവശ്യമാണ്.

ആത്യന്തികമായി നമ്മുടെ രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക, സാമ്പത്തിക പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ തന്നെയും അടിപടലെ അഴിച്ചു പണിതേ തീരൂ. ചരക്കുകളുടെ ഉത്പാദനത്തിലും വിതരണത്തിലും തുടങ്ങുന്ന മാറ്റങ്ങൾ, വ്യക്തി-സമൂഹ ബന്ധങ്ങൾ, അവയ്ക്ക് സ്വത്വത്തോടുള്ള ബന്ധം, അതീന്ദ്രിയമായ നിത്യസത്യത്തോടുള്ള അനുഭവബന്ധം വരെ വ്യാപിക്കുന്നതാണ്. ഇതിനു നമ്മുടെ തന്നെ വൈവിധ്യമാർന്നതും സമ്പന്നവുമായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ, പ്രത്യേകിച്ച് ആദിവാസി പാരമ്പര്യം, സാംഖ്യയോഗ ദർശനങ്ങൾ, വേദോപനിഷത്തുകൾ, ബുദ്ധ, ജൈന ദർശനങ്ങൾ, ശൈവ, വൈഷ്ണവ പാരമ്പര്യങ്ങൾ, ഭക്തി പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ എന്നിവയെ മനസ്സിലാക്കുകയും പഠിക്കുകയും വേണം.

നമ്മൾ ഈ വഴിക്കു തിരിയുകയാണെങ്കിൽ, പാശ്ചാത്യരെ അവരുടെ സ്വഹത്യാപരമായ ജ്ഞാനനിയന്ത്രണ പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്നു പിന്തിരിപ്പിച്ച്, ഇന്ദ്രിയാനുഭവ പാരമ്പര്യം വേണ്ടത്ര ഉള്ള അവരുടെ തന്നെ, പ്രബോധോദയപൂർവ പാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് കടക്കാൻ നമുക്കു കഴിഞ്ഞേക്കും. ഇതു വെള്ളക്കാരുടെ സാമ്രാജ്യത്വതകർച്ചയിലും, ആഗോളതലത്തിൽ കമ്പോള വ്യവസ്ഥയെയും, അതുവഴി രാഷ്ട്രീയ, സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകളെയും വരുതിക്കു നിർത്തുന്ന, ഏകലോക ശക്തിയുടെ സാർവദേശീയമായ നീരാളിപ്പിടിത്തത്തിൽ നിന്നു മനുഷ്യരാശിയുടെ മോചനത്തിലും കലാശിക്കും.

(ഭാഷാപോഷിണി, 1997 ജനുവരി. വിവർത്തനം: വൈക്കം മധു)